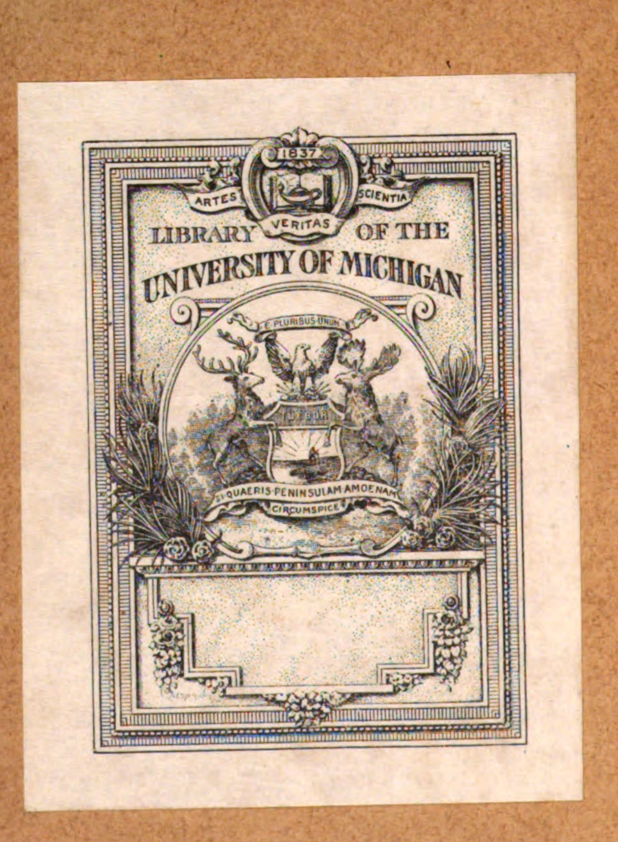



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





Der echte

und der

Xenophontische Sokrates.

Von

Dr. Karl Joël,
a. o. Professor an der Universität Basel.

Zweiter Band.

Zweite Hälfte.

(Schluss des Werkes.)

Berlin 1901.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrasse 26.

Inhalt.

Die kynisch-xenophontische Willensethik in den Memorabilien S. 1—952
(Fortsetzung.)

V. Die ἐγκράτεια in IV, 5 und Antisthenes' περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας S. 561—628
(Grundlegung seiner Psychologie.)

Die Schätzung der Freiheit bei Xenophon und beim Kyniker —563; die ἐγκράτεια-Capitel differenziren sich nach Antisthenesschriften; die kynische Vergeistigung der Freiheit —565; die kynischen Emancipationsreden Dio 14 und 15 —569; der Kyniker der erste Gegner der Sklaverei als Asket, als Unterdrückter und als Vergeistiger der Freiheit —572; die kynische innere Freiheit und ihr Gegentheil Akrasie in Mem. IV, 5 und sonst bei Xenophon wesentlich praktisch —578; der Leib beim Kyniker Medium der Begierden —579, Xenophon's pathologische, die Einsicht aufhebende Akrasie antisokratisch und nach Plato Ansicht der Menge —582; des Kynikers dynamische Psychologie, die erst dem πάθος Macht, der Einsicht Uebermacht giebt, vermittelt zwischen der intellectualistischen Psychologie des Sokrates und der pathologischen, die auch Plato mit Antisthenes bekämpft —586, während er sonst mit seinem objectiv getheilten Seelentypus dem Subjectivismus widerspricht, kraft dessen der Kyniker der Entdecker des Willens und der reinen Moral ward —589. Das kynische Denken zugleich Willenshandlung, praktische Unterscheidung (διαλέγειν). Diese Intellectualisirung der ἐγκράτεια zur praktischen Dialektik in Mem. IV, 5 (resp. III, 9 u. Dio 14) von Xenophon durch Einschmuggelung einer selbständigen (nicht negativ-intellectualistischen) ἐγκράτεια nur halb verschleiert —601. Der unhellenische kynische Dynamismus forcirt die sokratische Einsicht zur Macht gegen die πάθη als das Fremde, das die einheitliche Seele afficirt, was in dynamischen Wendungen ausgedrückt wird —607. Die Akrasie Zwangsvorstellung für die Menge, die Leidenschaften Parasiten der Seele nach dem Subjectivisten und psychologischen Monisten Antisthenes —611. Xenophon revoltirt gegen die kynische Unüberwindlichkeit der Tugend —614. Das psychologische System des Antisthenes als

Vorläufers der Stoa —619. Der Irrationalist Xenophon kein echter Sokratiker —621. Mem. IV, 5 nicht nach Sokrates dialektisch, sondern nach Antisthenes associativ, antithetisch, rhetorisch —623, in der Anlage genau parallel der Prodikosfabel, auch in der hedonischen Messung —626. Der subjectivistische Relativismus des Antisthenes —628.

VI. Die ἐγκράτεια in andern Capiteln S. 629—949

1. I, 6 (Antisthenes und Antiphon) S. 629—673

I, 6 antisthenisch, aber als historisch-sokratisch unwahrscheinlich —630. Der Begriff „Sophist", von Antisthenes zuerst feindlich fixirt —633 und von ihm in Antithese dazu der Terminus φιλόσοφος begründet, der σοφία in φιλία sucht —638. Literarische Quelle für I, 6 wahrscheinlich; die Scheidung des „Sophisten" und „Redners" Antiphon führt in Schwierigkeiten; äusserlich ihre Einheit wahrscheinlich und innerlich das Hauptkennzeichen des Redners gerade das Sophistische —645; die Einheit des Rhetorischen und Sophistischen im 5. Jahrhundert; nothwendige Streitgründe des Antisthenes gegen Antiphon —648; auch die tragische, passivistische Betonung der τύχη (gegenüber der πρόνοια) eint Antiphon als Rhetor und Sophisten und bringt ihn in Gegensatz zum Kyniker —656, ebenso sein Hedonismus —658. Der Redner Antiphon trägt zuerst alle Kennzeichen des in Athen discreditirten Sophisten —660; Antisthenes als φιλόσοφος streitet gegen ihn als σοφιστής = πλεονέκτης —662. Das kynische ἐγκράτεια-Gespräch in Mem. I, 6 und die Parallelen bei Teles und im „lukianischen" Cynicus —668; das kynisch-xenophontische Selbstlob —669; die kynische göttliche Bedürfnisslosigkeit —672. Auch der 2. Agon in I, 6 kynisch —673.

Excurs. Die scheinbaren Antiphonfragmente bei Jamblichos S. 673—704

Die sprachlichen Kennzeichen der Frg. bei J. weisen nur allgemein auf einen Gorgianer, die inneren sprechen nirgends für, sondern nur gegen Antiphon —678, der Stil stimmt zu Antisthenes —680, ebenso speciell zu seinem Protreptikos der Inhalt im Einzelnen von Frg. A (die Parallele Mem. I, 7) —684, von Frg. B u. C —687, Frg. D —690, Frg. E (der antikynische Uebermensch bei Kallikles und Thrasymachos und der Kampf gegen die Rhetorik) —694, Frg. F (die kynischen Nomoshymnen Mem. IV, 4 u. Dio 15, Kephalos, Kyros kynisirend, der kynische Tyrannenhass) —704.

2. Die ἐγκράτεια in I, 2. S. 704—708

Xenophon dreht die schon bei Polykrates verschobene Anklage noch weiter, um das kynische Lob der ἐγκράτεια zu singen —708.

3. I, 3 etc. und das erotische Symposion des antisthenischen Protreptikos S. 708—949

a. Die ersten Spuren der antisthenischen Symposionsprotreptik S. 708—716

Das Fictive und Kynische in I, 3—710; die Reste des Protreptikos und Copien bei Xenophon weisen auf ein protreptisches Symposion des Antisthenes —712, das nach weiteren Spuren bei Plato und Xenophon in erotischen, diätetischen, paidiastischen Zügen bei Kallias spielte —716.

β. Theodote (Mem. III, 11), Xanthippe und Alkibiades bei Antisthenes S. 716—728

Antisthenische παιδιά, „Kuppelei" und Protreptik in Mem. III, 11 —719. Die antisthenische Erotik knüpft sich an Alkibiades, der das Theodotecapitel erklärt, und für den Xenophon im Symposion Antisthenes selbst einsetzt —722; die böse Xanthippe kynisch-symposiastisch —723. Weitere Alkibiades- und Anytosanekdoten bei Plutarch etc., Alcib. II u. A. weisen auf das antisthenische protreptische Symposion, in dem allein der Zusammenhang der Stücke von Mem. I, 3 liegt —728.

γ. Silenvergleich, Literaturgespräch und Physiognomik im Symposion S. 728—739

Im antisthenischen Symposion ist Sokrates als Silen angelegt —731, ferner das Literaturgespräch (im Protagoras kritisirt) —733, auch die Vergeistigung der Genüsse —735 und die Physiognomik, protreptisch auf die Seele weisend —739.

δ. Die antisthenische Aesthetik des Ausdrucks und die Künstlergespräche Mem. III, 10 S. 739—748

Der dynamische Subjectivismus des Antisthenes begründet die Aesthetik des Ausdrucks im erotisch-protreptischen Symposion —741, copirt in Mem. III, 10 im ersten Gespräch —744, im zweiten —745, im dritten (die Kritik im Hippias maior) —748.

ε. Kynische Tischgespräche und Apophthegmatik bei Xenophon (Mem. III, 14) S. 748—759

Das protreptische Symposion des Antisthenes beherrscht öfter die Cyropädie —751; die Syssitieneinrichtung nicht sokratisch, sondern kynisch —753. Die antisthenische Protreptik in Mem. III, 14 —755. Die Apophthegmatik stimmt in allen Zügen, als rhetorisch, moralistisch, agonistisch, lakonistisch, archaisirend, dynamisch, pädagogisch, paidiastisch, zum Kyniker —759.

ϛ. Das kynische Altweisengastmahl S. 759—809

Entstehung des Altweisengastmahls aus gegebenen Motiven beim Kyniker —761. Der kynische Anacharsis gehört in die Weisengruppe, deren Namensschwankungen sich bei Antisthenes erklären —764. Reichliche Spuren eines Weisengesprächs mit

sympotischen, gesellig-protreptischen, paidiastischen Zügen —769. Das kynische Weisengastmahl geht, durch Xenophanes angeregt, von der Athletik aus —772. Das delphische Orakel des Sokrates erklärt sich aus dem Vorbild der 7 Weisen, die mit ihm auch im Spruch der Selbsterkenntniss, dem Thema des antisthenischen Protreptikos, zusammentreffen —775. Aus dem Krösosmotiv fliesst die Gebetsfrage des Protreptikos und anschliessend als kynische Gesprächsthemata: Kinder- und Eheglück resp. *παιδεία* (das Prototyp Xanthippes) —780, ferner Seefahrt, Tod —783, superlativische Werthfragen, Thiermuster —785, *τύχη*, Neid —786. Die kynische Altweisenprotreptik lehrt ferner: das Glück liegt nicht im Reichthum —789, nicht in der Herrschaft; das zerrissene Cap. Mem. III, 9 in allen Thematen aus dem kynischen Weisengastmahl geschöpft und erklärbar, in dem der kynische Tyrannenhass sich aussprach —794, auch die kynische Schätzung der praktischen Einsicht gegenüber unnützen Kenntnissen —798, auch die antisthenische Verfassungslehre —801 und protreptische, differenzirende Erörterung des *δίκαιον* —804, endlich die kynische Abschätzung der *φιλία*, der Schönheit —806 und der *εὐγένεια* —809.

ζ. *Das kynische Weisengastmahl und Aristophanes' Wolken* S. 809—895

Die 2. Redaction der „Wolken" richtet sich gegen Antisthenes —811. Die platonische Apologie ist wesentlich gegen Aristophanes (die zweiten „Wolken") gerichtet —815. Der Streit der *λόγοι* in den „Wolken" eine Persiflage auf Antisthenes, der *δίκαιος λ.* speciell eine Apologie der attischen *παιδεία* gegen den lakonisirenden Kynismus —821; auch die ganze *παιδεία* des Pheidippides eine Karrikatur der antisthenischen Protreptik —826; auch die *παιδεία* des Strepsiades (in den sophistischen Lehrgegenständen, in den Anfangsmotiven der „Wolken", in kleineren Zügen) —830. Der ostionische Physiker Sokrates in den „Wolken" nur erklärbar aus Antisthenes —833. Die sokratische Schule dort eine Verhöhnung der antisthenischen Pythagoristik —837. Die Onomatologie, Thieranalogistik und Grobheit der dortigen Sokratik kynisch —839. Die ersten meteorologischen Anekdoten der „Wolken" persifliren genau den Thales im antisthenischen Weisengastmahl —856. Der Theätet insgesammt eine Kritik der antisthenischen Erkenntnisstheorie Anm. 839 —855. Die meteorologische Schulsituation in den „Wolken" persiflirt die in der Gerichtsepisode des Theätet citirte Situation —858, wo der pindarische Sokrates des Antisthenes vertheidigt wird —862. Die utilitarische Rechtfertigung der Astronomie, das Schuldrecht, die praktische Naturanalogistik in den „Wolken" nach Antisthenes' Weisengastmahl resp. Protreptikos —870. In der Altweisentheologie und in den „Wolken" die Eidesauffassung und die orphischen Urwesen antisthenisch —873. Die Citirung des Xenophanes —874. Der moralische, intellectualistische und teleologische Pantheismus des „Thales" antisthe-

nisch —878, ebenso die Unsterblichkeitsperspective des Weisengastmahls —879. Die gewaltige Bedeutung der *παιδιά*, des Symposions für den Kynismus, der eine umgeschlagene Bacchantik ist —884. Die kynische *παιδιά* ist Literaturblüthe, die sokratischen Dialoge aus der sympotischen *παιδιά* durch Vermittlung der rhetorischen und in Concurrenz zur Komödie erwachsen im antisthenischen Protreptikos, dessen Themata und Motive wie die Figuren des Weisengastmahls in der Gelagepoesie gegeben sind —895.

η. Die Kynismen Mem. III, 13 im protreptischen Zusammenhang c. III, 10—IV, 2 S. 895—900

Die kynischen *ἐγκράτεια*- resp. *καρτερία*-Anekdoten in III, 13 —899. Der somatologische Charakter der Capitel III, 10—IV, 1 als Einleitung der Protreptik —900.

ϑ. Antisthenes und die Erotik bei Xenophon S. 900—912

Xenophon citirt mit dem fictiven Kritobulosgespräch Mem. I, 3 sein Symposion —902, das ebenso wie (die Apologie und) der Oeconomicus früher verfasst und beachtet worden als die Mem. —905. Kynische Protreptik im Kritobulosgespräch —906; dessen kynische Moral sonst bei Xenophon —909, der aber auch im Gegensatz dazu seine erotische Natur ausspricht —912.

ι. Plato's Symposion in Parallele zu Xenophon und in Beziehung auf Antisthenes S. 912—949

Die Erosreden des Sokrates Symp. VIII und des Pausanias stimmen principiell überein, was nur durch Antisthenes zu verstehen ist, auf den Xenophon copirend, Plato satirisch umschaltend blickt —916. Der antisthenische Charakter der Pausaniasrede —920 und der xenophontischen Erosrede —923. Der Prioritätsstreit des platonischen und xenophontischen Symposions löst sich durch das antisthenische, auf das Beide blicken —924. Plato charakterisirt dies antisthenische Symposion auch in den Einleitungsmotiven, in der Phädros- und Eryximachosrede —928, karrikirt Antisthenes in den Aristophanes- und Agathonreden —931, erkennt in der Alkibiadesrede mit Sokrates zugleich die kynische *ἀνδρεία*, *ἐγκράτεια* und Protreptik an —933. Diotima mit Anspielungen auf Antisthenes Concurrenzfigur zu Aspasia —935; sie bestimmt Eros als *δαίμων* nach dem Kyniker —937, den sie nun genau in Eros charakterisirt —939. Der Zukunftsgedanke von der Liebe als Mittler zwischen Gott und Mensch und das kynisch-platonische Princip des Mittleren —941. Diotima folgt mit dem Erosziel der Glückseligkeit als Unsterblichkeit durch Zeugung im Schönen der Lehre des Antisthenes, copirt daher in der Begründung dessen Stil —944 und stimmt daher mit der Pausaniasrede überein —946; darüber steigt sie auf zur rein platonischen Lehre —949 (die Erotik Xenophon's kann nur Antisthenes, nicht Plato berücksichtigen, Anm. 1 S. 947 ff.).

Nachtrag. Der Einfluss des Orients auf Antisthenes S. 950—952

Die Socialethik der Memorabilien S. 953—1136

Einleitung S. 953—972

Sokrates' Leistung nicht Socialreform, sondern Individualreform —956. Der Klassiker der Aufklärung und die Romantik der Schüler —958. Sokrates kein Dogmatiker —960. S. als erste absolute Individualität, als negativ heroischer, archaischer Charakter und Vater einer Renaissance —962. Die Säcularwendung von Aufklärung und Kritik zu Romantik und Speculation —964. Der analytische Trieb im Erzphilosophen Sokrates individualistisch —965. Die neue Generation synthetisch —967. Die Wendung zur Socialethik kommt künstlich bei dem Halbhellenen Antisthenes aus extremstem Individualismus – 970. Der kynische Uebergang vom Individuellen zum Socialen —972.

I. Der Familiensinn bei Sokrates und bei Xenophon S. 972—993

Sokrates' Stellung zur Familie Indifferenz —975; Xenophon's starker Familiensinn nach seinen Interessen, Erfahrungen, in seinen Schriften —977; speciell in der Cyropädie das Familienprincip beherrschend, geschichtsfälschend, Xenophon's eigenste Idealität —987. Die Schätzung der Ehe bei Xenophon —989, speciell als Oekonomen; kynische Züge in Oecon. VII ff. —993.

II. Die antisthenische Kupplerkunst in den Memorabilien S. 993—1030

a) Die kynische Familienpredigt in Mem. II, 2 u. 3 S. 993—1011

Die kynische Predigt, Kupplerkunst und speciell Familienversöhnung in den Mem. —995. Mem. II, 2 nach inneren Motiven und Structur ganz kynisch (aus dem antisth. Protreptikos resp. Weisengastmahl), nach äusserem Motiv und Inscenirung xenophontisch —1004. Mem. II, 2 ganz aus kynischen Motiven aufgebaut —1011.

b) Die kynische Freundschaftspredigt in Mem. II, 4—6. 10 S. 1011—1024

Der kynische Cultus der *φιλία* —1014. Die praktische Abschätzung des *φίλος* in Mem. II, 4. II, 5 und II, 10 nach dem Kyniker —1017. Mem. II, 6 und die Kupplerkunst des antisthenischen Protreptikos —1024.

c) Die kynische Schätzung des Dienstes (der *κύων*) in Mem. II, 7—9 S. 1024—1030

Xenophon verdeckt das kynische Motiv von Mem. II, 7—9 —1025. Mem. II, 7 und die kynische Schätzung der Arbeit —1027 und des *κύων* —1028. Mem. II, 8 und 9 und die kynische Idealität des Verwalters und Wächters (*κύων*) —1030.

III. Die φιλία in Xenophon's Schriften S. 1030—1053

Die ganze Cyropädie ein panegyrisches Gewebe der φιλία und Kyros als Meister der antisthenischen Kupplerkunst —1045. Die φιλία in den andern kynisirenden Schriften (Hiero, Agesilaus etc.) —1048. Xenophon selbst empfänglich für die φιλία. Ihre Rolle nam. in der Anabasis —1053.

IV. Die kynische Kunst des ἄρχειν und Xenophon (Mem. III, 1—7) S. 1053—1098

Der unpolitische Sokrates und die kynische Kunst des ἄρχειν —1055. Die Lehre der Strategie in Mem. III, 1 nach dem antisthenischen Protreptikos, durch Xenophon's Erfahrung bestärkt —1061. Mem. III, 2 und das antisthenische Hirtenkönigthum —1064. Mem. III, 3 eine Dialogisirung des xenophontischen Hipparchicus mit kynischen Motiven —1073. Mem. III, 4 und die antisthenische Schrift π. νίκης οἰκονομικός —1080. Mem. III, 5 eine politische Aussprache des späteren Xenophon —1085, zugleich in rhetorischem Niederschlag der Attikerpredigt des Antisthenes angepasst; daher die Berührung mit dem Menexenus —1091. Der Zusammenhang von Mem. III, 6 und 7 und die Beziehung auf Plato —1093. Mem. III, 6 entwickelt das Programm der xenophontischen Πόροι gegen platonischen Dilettantismus in Form kynischer Protreptik —1096. Mem. III, 7 und der platonische Charmides im Hinblick auf den antisthenischen Protreptikos —1098.

V. Das antisthenische Dogma δίκαιον = νόμιμον (Mem. IV, 4) S. 1098—1121

Mem. IV, 4 sichtlich eine Copie und zwar eines kynischen Originals schon nach der Betonung des ἔργον —1101. Das Lob des δίκαιον, der paidiastische Ton, die Hippiasfigur u. A. weisen auf den antisthenischen Protreptikos —1105. Auch der Hymnus auf den νόμος gegen den negierenden Relativisten Hippias ist antisthenisch und aus dem Protreptikos —1113. Der Kyniker begründet die Theorie der ungeschriebenen göttlichen Gesetze als Naturgesetze —1119, wie sie sich auch einzeln in den Mem. zeigen —1121.

VI. Antisthenes und die Anklage des Polykrates S. 1121—1136

Mem. I, 2 zeigt die Mem. als Apologie des antisthenischen Sokrates, den Polykrates angegriffen —1125. Das bestätigen die einzelnen Anklagen in Mem. I, 2. Zunächst die erste —1126, die zweite (die Alkibiades-Kritias-Controverse und der Grund des Sokratesprocesses) —1132, die weiteren Anklagen —1136.

V. Die ἐγκράτεια in IV, 5 und Antisthenes' περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας (Grundlegung seiner Psychologie).

Neben dem Capitel von der Herrschaft, wie man Mem. II, 1 kurz bezeichnen kann, sieht das Capitel von der Freiheit etwas dürftig aus. Es ist das erwachende vierte Jahrhundert, die Zeit nicht des Sokrates, sondern der Sokratiker, in der die Sterne der Demokratie verblassen vor der wieder auftauchenden Sonne der ἀρχή (vgl. oben S. 260), und nicht zum wenigsten fühlte es der Junker Xenophon, dem das Commandiren in Krieg und Frieden, Feld und Haus zur Natur geworden, der unter die Fahne des asiatischen Herrschers getreten war, weil es ihm in der attischen Freiheit zu eng geworden. Nicht dass er die Freiheit missachtete; er hat nie den Griechen verleugnet. Bei seinem ersten Auftreten vor dem entmuthigten Heer erinnert er an das wichtigste Siegesdenkmal der Vorfahren, die Freiheit der Städte, „in denen ihr geboren und erzogen seid; denn ihr betet keinen menschlichen Herrscher, sondern die Götter an, — jetzt gilt der Kampf eurer Freiheit" (Anab. III, 2, 13). Er legt sogar dem jüngeren Kyros die Mahnung in den Mund: Zeigt euch würdig der Freiheit, die ihr besitzt, und um derentwillen ich euch glücklich preise; denn seid überzeugt, ich würde sie statt aller der vielen und mannigfaltigen Güter gewählt haben (ib. I, 7, 3)! In den Hellenika fordert Derkyllidas auf, sich zu verhalten, wie es Griechen und freien Männern geziemt (III, 1, 21); Agesilaos räth dem Pharnabazos zum Abfall vom Grosskönig, weil er dann vor Niemandem als Herrn sich in den Staub zu beugen habe; denn Freiheit sei ebensoviel werth als alle Schätze der Erde, ib. IV, 1, 35 f., und ib. IV, 4, 6 verlohnt es sich sogar, für die Freiheit des Vaterlands,

als eins der schönsten und grössten Güter, zu sterben. So ist also der Anfang von Mem. IV, 5 mehr als genügend bei Xenophon belegt, und aus seinen Schriften schallt ein lautes Ja der Frage des Sokrates entgegen: Sage mir, Euthydem, ist die Freiheit für einen Mann und eine Stadt ein hohes und schönes Gut?

Aber schon in jenen Aeusserungen Xenophon's klingt etwas Tendenziöses, theoretisch Pointirtes an, das darum auch wiederkehrt: ich meine die Weigerung, vor einem Sterblichen zu knieen, und namentlich den Vergleich der Freiheit mit allen Gütern und Schätzen. Gewiss sind es schon ältere Motive; aber vor Allem schlägt doch hier wieder der Kyniker ein, der als ἐλεύθερος, ἐλευθερωτής, ἐλευθεριάζων im Leben steht[1]), der keinen menschlichen Herrn fürchtet, sondern nur Gott unterthan ist, ἐλεύθερος ὑπὸ τὸν Δία[2]), der sogar den Tod preist als einzigen Weg zur Freiheit[3]), der die Freiheit nicht nur liebt[4]), sondern sie allem Andern vorzieht (μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων[5]), vor Allem natürlich, was gerade der Kyniker begründet, eben den Schätzen. Denn er schilt die Sklaven des Goldes und preist die Freiheit der Armuth[6]). Er spielt den ewigen Frondeur und Kritiker gegenüber den makedonischen Herrschern und Dionys[7]), hört nicht auf, die Tyrannen zu schelten und ihr Elend zu beklagen, ihre stete Furcht, die nach ihm gerade den Sklaven macht[8]), schätzt sie glücklich, wenn sie, der Herrschaft verlustig, ἐλευθέρως in Hellas leben[9]), schilt auch ihre Parasiten und zieht seine attische Freiheit allen höfischen Lockungen vor[10]), preist Harmodios und Aristogeiton[11]) und ist stolz, in der Stadt zu leben, die Hellas

---

1) Diog. ep. 34, 4. Epict. diss. III, 22, 48. 24, 67. Luc. vit. auct. 8. Antisth. Frg. S. 10.
2) Diog. ep. 7. 34.
3) Epict. diss. IV, 1, 30 f.
4) Clem. Strom. II, 413 A. Jul. VI, 199 E. 202 A.
5) L. D. VI, 71.
6) Clem. Strom. II, 413 A. 492 P. Epiph. 1089 C. Simplic. comment. in Epict. man. X, 107 f. Schw. Stob. fl. 97, 31 (Teles p. 24 ff. H).
7) Schon Antisthenes behandelte so Archelaos (vgl. oben S. 77 f.) und Dionys (Gnom. Vat. 5). Vgl. ferner Diogenes über Philipp, Alexander und Perdikkas (L. D. 43 ff. 60. 63. 68. Epict. III, 22, 92. Anton. et Max. öfter. Diog. ep. 23. 45 etc.) und Dionys (L. D. 50. 58. Diog. ep. 8. 29 etc.).
8) Antisth. Xen. Symp. IV, 36. Stob. 49, 47 (Frg. 59, 14, vgl. Frg. 58, 9). 97, 26. L. D. VI, 50. Dio VI, nam. 38. Luc. Gall. 25. Jul. VI, 198. Stob. fl. 49, 27. Diog. ep. 8. 29 etc.
9) Plut. num seni ger. s. resp. 1. Diog. ep. 8.
10) L. D. 29. 45. Gnom. Vat. 192. Diog. ep. 4. 46. Vgl. oben S. 460.
11) L. D. 50.

von den Medern befreit hat[1]). Hundertfach schallt das Lob der ἐλευθερία in jeder Bedeutung aus den Kynikerfragmenten, Antisthenes schreibt περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας, und der Kyniker redet davon zu allen Menschen[2]). Dem Sklavensohn Antisthenes war die Freiheit kein so selbstverständliches Gut wie dem Ritter Xenophon; er hatte mehr darüber zu sagen, als diesem nöthig schien und sogar lieb war, und so werden wir an einem tiefen Schnitt, den Xenophon an seinem Original vornahm, eine weitere Erklärung dafür finden, dass Mem. IV, 5 so sehr gegen Mem. II, 1 abfällt. Aber auch dem Kyniker war das Ideal der ἀρχή und βασιλεία noch heiliger als die ἐλευθερία, und weil die Paradoxie vom Weisen als wahrem König noch grösser ist als die vom Weisen als wahrhaft Freien, bedurfte sie grösserer Worte, reicherer Argumente, weiterer Ausblicke, und der Kyniker stieg auf den Kothurn, nahm das Scepter der Rhetorik und die Phantasie als Krönungsmantel und wanderte in der Zeiten und Räume Ferne, zu Herakles und Kyros. Es ist keine Frage, dass der grosse Herakles des Antisthenes (wie sein Kyros) reicher, eindrucksvoller war als die wohl strengere Schrift über Freiheit und Sklaverei, und das zeigt sich eben auch nachwirkend in dem Verhältniss von Mem. II, 1 zu IV, 5.

Man hat sich vergeblich gefragt, wesshalb hier Xenophon zum dritten Mal die ἐγκράτεια behandelt, und ein innerer Grund lässt sich wirklich nicht absehen, warum er nicht Alles, was er sokratisch über dies Thema mitzutheilen hatte, zusammenfasste. Aber ein einfacher äusserer Grund liegt darin vor, dass ihm eben drei verschiedene Anlässe für dies Thema in drei verschiedenen antisthenischen Schriften gegeben waren, die er (auszugsweise oder theilweise) copirte. Die unmotivirte dreifache Behandlung, für die die Gründe ausserhalb Xenophon's liegen müssen, ist wieder ein Beweis seiner Abhängigkeit, und natürlich von Einem, dem die ἐγκράτεια Grundtugend ist. Das scheinbar Unerklärlichste, aber gerade Bezeichnendste ist, dass Xenophon die drei Capitel nicht einmal als drei Sokratesgespräche über dasselbe Thema hintereinander, sondern getrennt in drei verschiedenen Büchern bringt und jedesmal so beginnt, als ob er ein völlig neues Thema vorführe. Neu ist allerdings stets etwas: aber nicht das Thema, das Xenophon nennt, sondern der Ausgangspunkt

---

1) Diog. ep. 1.
2) Epict. diss. π. κυν. III, 22, 84.

des Gesprächs, die Materie, die zur ἐγκράτεια hingeführt wird. Und alle drei Ausgangspunkte, Materien sind Themata antisthenischer Schriften. Das Motiv, mit dem Mem. I, 5 beginnt, ist in der Schrift περὶ πίστεως ἢ περὶ ἐπιτρόπου angelegt, das von II, 1 im grossen Herakles, wo die παιδεία zur ἀρχή = ἀρετή antithetisch behandelt war, und wenn IV, 5 mit der Freiheit beginnt, so ist das eben in der Schrift περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας gegeben. Aber mochte der Kyniker vom Vertrauen sprechen oder von der Herrschaft oder von der Freiheit, es lief bei ihm Alles hinaus auf die Mahnung: übe die ἐγκράτεια. Bei Antisthenes also nur löst sich das schwierige Verhältniss, das bei Xenophon zwischen der Einheit des Themas und der Trennung der Behandlungen besteht. Weil es bei Antisthenes drei verschiedene Themata und Schriften waren (die sich bei Xenophon in den Ausgangspunkten verrathen), darum sind es in den Mem. drei von einander unabhängige Behandlungen. Und weil alle drei Schriften des Antisthenes auf die Empfehlung der ἐγκράτεια hinauskamen, darum hat Xenophon seinen drei Capiteln dasselbe Thema: ἐγκράτεια gegeben. Er hat also, was bei Antisthenes Resultat ist, zum Thema gemacht, und er hat es gethan, weil er als Apologet und Panegyriker des Sokrates die moralische Abzweckung herausheben wollte, wie er ähnlich die Teleologie des Antisthenes als Frömmigkeitsmahnungen herausgeschnitten hat (vgl. oben S. 380 ff. 473 ff.).

„Sage mir, Euthydem" — mit dieser antisthenischen Figur (vgl. I, 370 ff.) ist das Capitel schon in seinem Ursprung gestempelt —, „scheint dir die Freiheit ein hohes und schönes Gut für den Einzelnen wie für den Staat?" Freiheit also, nicht ἐγκράτεια war das Originalthema. Das Lob der Freiheit macht noch nicht den Kyniker, wohl aber das der geistigen Freiheit, und gerade auf diese geht das Capitel vom zweiten Satze an mit der Frage: ist der von Lüsten Beherrschte frei? Der Uebergang ist grob unvermittelt, hölzern abstrakt, und so abrupt beginnt überhaupt weder ein Gespräch noch eine Schrift. Wenn irgendwo, dürfte hier der Schnitt liegen, den Xenophon an der doch wohl inhaltreicheren antisthenischen Originalschrift vorgenommen hat. Es ist klar, was hier fehlt, und warum es fehlt. Es ist klar, was den Kyniker auf das Thema der Freiheit führte, und es ist klar, dass und wie er zur geistigen Freiheit überging. Im Geiste des Halbbürtigen, des oft Verspotteten, rechtlich Beschränkten musste die sociale Antithese des Freien und Sklaven

wühlen, und er musste Trost und Befriedigung finden in der Umwerthung, Uebertragung der Begriffe, die ihm geistig verschaffte, was ihm real versagt war. Die Fragmente zeigen, wieviel sich der Kyniker mit dem Problem der Sklaverei beschäftigt, und zeigen seine Lösung in Consequenz mit seinen anderen Lehren. Wie er, der „vaterlandslose Bettler", nur seelische Herrschaft und seelischen Adel, seelische Kämpfe und Waffen und Mauern, seelische Schätze und Genüsse als die wahren anerkannte, so hat er auch den Freiheitsbaum vom concreten Boden auf den geistigen umgepflanzt. Auch er sang der Freiheit Hymnen, aber nicht der geltenden, äusserlich-rechtlichen Freiheit, die oft Sklaverei ist, sondern der inneren, die auch dem in Ketten Geborenen blüht, und die allein die wahre Freiheit ist. Also der Uebergang vom Lob der Freiheit zur geistigen Freiheit ist beim Kyniker ein nothwendiger, klarer: es ist die Umkehrung der geltenden Begriffe von Freiheit und Sklaverei, die Kritik der nominellen Freiheit. Aber diesen Uebergang kann Xenophon nicht mitmachen; denn er bedeutet die Aufhebung der Sklaverei, und damit würde der antike Junker und Gutsherr seine eigene Existenz aufheben. So ist der Uebergang bei Xenophon ein Sprung; er erkennt bald an, dass man auch innerlich frei sein soll, dass also der Freie als Lüstling ein Sklave sein kann; doch er spricht nicht davon, dass ein Sklave frei sein kann, was doch für die Kritik des *νόμος* das Wichtigste ist. Antisthenes aber schrieb *περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας*, und dass es ihm hier gerade auf die Kritik der geltenden Begriffe ankam, bestätigen vollkommen Dio's 14. und 15. Rede, die längst als Nachbildungen einer kynischen und gerade antisthenischen Schrift erkannt worden sind[1]).

Dio 14 beginnt genau wie Mem. IV, 5. Wie Euthydem zunächst die Freiheit als werthvolles und hohes Gut *ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα* anerkennt, so setzt jene Rede ein: die Menschen finden die Freiheit *μάλιστα πάντων* erstrebenswerth und sehen sie als höchstes Gut an, und die Knechtschaft — so fährt Dio treuer dem antithetischen Programm des Antisthenes fort — als höchst schimpflich und unselig; aber sie wissen nicht, was Freiheit und Sklaverei ist. Die Rede copirt nun in der Kritik der conventionellen Begriffe einen Dialog erst indirect (*εἰ οὖν ἔροιτό τις — φαῖεν ἄν — τὸν δὲ τοῦτο ἀποκρινόμενον ἐάν τις ἐπερωτᾷ — οὐδὲ*

[1]) Vgl. v. Wilamowitz ind. lect. Sommersem. Gött. 1889 p. 12. v. Arnim, Dio S. 279 f. Dümmler, Kl. Schr. I, 203. 215, 3. Wegehaupt, Gött. Diss. 1891 S. 64 f.

εἴ τις ἐρωτήσειε) — wobei der rasche Uebergang von der rhetorischen Mehrzahl der Hörer zur dialogischen Einzahl verrätherisch ist —, späterhin offen in Frage und Antwort. Or. 15 beginnt sogleich mit der Nacherzählung eines Disputs. Auch hier sind die Personen, um das Original zu verdecken, anonym. Aber die Situation ist klar: es ist die des Antisthenes (in Wahrheit wohl einer seiner Figuren, die er pro domo sprechen lässt) in mehreren seiner Apophthegmen: ein ὀνειδιζόμενος ὡς οὐκ εἴη ἐκ δύο ἐλευθέρων und Ἀθηναίων vertheidigt sich (L. D. VI, 1. 4) oder wird von Sokrates vertheidigt (ib. II, 31). Man hat bereits bemerkt, dass die Debatte bei Dio, wie selbstverständlich, in Athen spielt und grosse Kenntniss der für Antisthenes zeitgenössischen Verhältnisse verräth, z. B. in der Erwähnung der sonst unbekannten Schlacht bei Akanthos und der ebenso unbekannten Affäre des Sohnes des Kallias (für den sich Antisthenes stark interessirte) [1]), sowie des Gymnasiums Kynosarges (ohne Stadtnamen), das dem νόθος allein offenstehe (was schon für Demosthenes' Zeit nicht mehr gilt), und in dem ja auch der νόθος Antisthenes lehrte. Die sonstigen Beispiele sind in beiden Reden, wie man von Antisthenes erwartet, namentlich aus Homer und den Mythen, sowie ethnographisch aus Thracien (seiner mütterlichen Heimath) und (dem noch als blühendes Reich gedachten) Persien geholt, wobei besonders jene von Xenophon abweichende Kyrostradition auf Antisthenes wies (vgl. oben S. 400) [2]).

Die beiden Reden haben einen Inhalt: sie zerstören dialektisch den Begriff der Sklaverei in jeder officiellen Form, indem sie alle äusseren Kennzeichen der Sklaverei als ungiltig aufzeigen. Dabei kritisirt or. 15 ausführlicher die genetischen Kennzeichen; aber man kann nicht sagen, dass die Reden nach ihrem Gesichtspunkt oder als die zwei Theile einer Erörterung klar zu trennen sind: denn sie schlagen ineinander, sich ergänzend, und sind um so mehr eines Stammes. Die Hauptthese von or. 14, dass nicht das Gehorchen und nicht einmal das Geschlagenwerden (Beispiel: Grammatiklehrer) den Sklaven macht, wird auch or. 15 § 19 f. A erwiesen, und das or. 14 § 11 ff. behandelte Kriterium des Kaufs kehrt auch or. 15 § 24 ff. 29 wieder. Or. 15 enthält sichtlich den Stammdialog, or. 14 davon eine breiter ausgeführte

[1]) Xen. Symp. IV, 62. Vgl. oben S. 424, 1. 432 etc.

[2]) Als spätere Zuthat hatte man hauptsächlich nur die Erwähnung der Schlacht von Chäronea zu entschuldigen. Leuktra konnte wenigstens noch Antisthenes nennen (vgl. Frg. 65, 47). Uebrigens hat sich auch Diogenes der Messener gegen die Spartaner angenommen (Ael. IX, 28).

Zweigerörterung, wobei aber für die Abrundung als Ganzes sowohl or. 14 Grundlagen der gesammten Erörterung wie or. 15 Stücke jener Zweigerörterung mitnehmen muss. Offenbar wollte Dio ursprünglich das Ganze möglichst in seiner Art rhetorisch geben; aber er geräth, wie gezeigt, schon in or. 14, dem Charakter des Originals nachgebend, immer mehr in den Dialog, der der dialektischen Kritik naturgemäss ist. Schliesslich sieht er, dass die zur Vollständigkeit nothwendigste Kritik des Hauptmerkmals der Sklaverei, nämlich der Abstammung, am Scenischen des Originals hängt, den ob seiner Abstammung Verspotteten — die Wurzel des ganzen Problems bei Antisthenes — voraussetzt, und so muss er mit dieser scenischen Einleitung (in or. 15) noch einmal von vorn anfangen.

Den kynischen Ursprung von or. 15 hat man an sicheren Merkmalen festgelegt, den von or. 14 mehr nur behauptet. Aber schon die erste und grösste Argumentation ist entscheidend: die Willkür könne nicht das Kriterium der Freiheit, das Gehorchen nicht das der Sklaverei sein; denn der Freie g e h o r c h e auch dem Chorführer (vgl. zu diesem Beispiel L. D. VI, 35 u. oben S. 123), dem S t e u e r m a n n, dem Feldherrn, dem A r z t. Dazu vergleiche man L. D. VI, 30: Diogenes zeigt seinem Herrn, dass er ihm, dem Sklaven, gehorchen müsse, wie er einem A r z t oder S t e u e r m a n n g e h o r c h e, auch wenn dieser Sklave sei. Darauf beruht ja die Pointe der bekannten, eben aus dieser theoretischen Erörterung geschnitzten Anekdote, dass Diogenes bei seinem Verkauf als Sklave fragen lässt, wer einen Herrn brauche. Schon der Schrifttitel περὶ τοῦ πείθεσθαι (im Katalog nahe dem π. ἐλευθ. κ. δουλ.) zeigt, dass Antisthenes derlei Fragen behandelte, und er hat da jedenfalls auch seinen Sokrates nachweisen lassen, dass man stets dem Wissenden, auch Sklaven und Frauen (vgl. Xen. Mem. III, 9, 11), gehorchen müsse. Die Methode ist hier und überhaupt in beiden Reden genau dieselbe relativistisch-elenktische, mit der Antisthenes im Protreptikos alle genannten Kriterien des δίκαιον verflüchtigt, und die ihn zu solchen Beispielen greifen lässt: dass Jemand sich schneiden und brennen lässt (or. 14 § 7, vgl. den kynischen Sokrates Mem. I, 2, 54), seinen eigenen Vater fesselt (or. 14 § 21, vgl. zu diesem antisthenischen Beispiel oben S. 510 Anm.). Oefter, auch im Protreptikos, wie es Plato Rep. I copirt (vgl. I, 393 ff.), und in den Königsschriften (vgl. oben S. 376) hatte Antisthenes ausgeführt, dass das συμφέρον des wahren Herrschers eins sei mit dem der Beherrschten — das giebt hier or. 14 das zweite

Argument § 9 f. Dass der Herr, wie es hier heisst, an der Gesundheit, überhaupt am guten Zustand des Sklaven ein Interesse habe, hält Diogenes den Seeräubern vor, die ihn darben lassen (Epict. IV, 1, 115. Philo de sap. lib. § 18. Crat. ep. 34) — wir haben hier also einen τόπος von Diogenes' πρᾶσις. Als weiteres conventionelles Hauptkennzeichen des Sklaven wird in beiden Reden der Kauf kritisch behandelt. Des Diogenes πρᾶσις war ja eben eine breit ausgeführte Illustration der kynischen Theorie hierüber. Auch die Schläge machen nicht den Sklaven. Schlägt doch der Lehrer (und gerade der kynische)[1]) den Schüler, und den Weisen, so konnte der Kyniker fortfahren, berühren Schläge überhaupt nicht. Gefesselt zu werden aber, zeigte Antisthenes, kam sogar dem Vater der Götter zu[2]), und allerlei äusserliche Kennzeichen des Sklaven erledigen sich schon — echt kynisch! — durch den Blick auf die νόμιμα βαρβαρικά, die jene gerade den Freien und Königen zuweisen.

Klarer und gründlicher ist die Elenktik in or. 15, und hier tritt der Vorwurf der δυσγένεια als die antisthenische Wurzel des Freiheitsproblems hervor, indem sowohl das Kennzeichen der Abstammung an erster Stelle und bei Weitem am ausführlichsten widerlegt wird, als auch die ganze Debatte mündet in die — schon als antisthenisch bekannte (vgl. oben S. 356 ff.) — Aufhebung des εὐγενής = γενναῖος = ἐλεύθερος in den καλῶς γεγονὼς πρὸς ἀρετήν. In jene Widerlegung schlagen nun alle jene Antisthenesanekdoten ein, die den Stolz auf die athenische Vollbürtigkeit und Autochthonie treffen: L. D. II, 31 (Antisthenes von einer thrakischen Mutter: glaubst du οὕτως ἂν γενναῖον ἐκ δυοῖν Ἀθηναίων γενέσθαι), L. D. VI, 1 (gegen die Ἀθηναίους als εὐγενεῖς), ib. und Plut. exil. 18 (Antisth. οὐκ ἰθαγενής — auch die Göttermutter ist Phrygierin), L. D. VI, 4 (auf den Vorwurf, dass er nicht ἐκ δύο ἐλευθέρων). Das Argument Dio § 11 (dass in der unendlichen Ahnenreihe jedes Menschen Hoch und Niedrig vertreten seien) ist so sehr der gegebene Höhepunkt der relativistischen Beweisführung, die nothwendige, letzte Consequenz der Auflösung des genetischen Kriteriums, dass wohl eher Plato Theaet. 175 A Antisthenes damit citirt (den er ja in diesem Dialog gründlich berücksichtigt) als Dio Plato, auf den sonst nichts in der ganzen Rede weist. Wie die Abstammung kann zweitens das δουλεύειν

[1]) Vgl. Antisth. Frg. S. 56, 3 ff.

[2]) Vgl. oben S. 510 Anm. Es ist dieselbe Methode, wenn sich Antisthenes darauf beruft, dass die Mutter der Götter Phrygierin sei (Frg. 66, 52).

nicht das Merkmal des Sklaven sein, weil es ein *ἀδίκως δουλεύειν* giebt, was mit den oben genannten antisthenischen Beispielen belegt wird (§ 13 ff.). Drittens soll das *τρέφεσθαι* den Sklaven bezeichnen; aber hier antwortet auch Diogenes: *οὐδὲ γὰρ τοὺς λέοντας δούλους εἶναι τῶν τρεφόντων, ἀλλὰ τοὺς τρέφοντας τῶν λεόντων* (L. D. VI, 75). Von den Kennzeichen des Gehorsams und der Schläge war schon die Rede, und wenn der Vertreter der conventionellen Ansicht behauptet: nur der Spruch des Herrn resp. das Lösegeld könne den Sklaven zum Freien machen, so wird ihm namentlich die Selbstbefreiung des antisthenischen Kyros entgegengehalten (§ 22, vgl. oben S. 400). Der Kyniker will nichts von Lösegeld wissen (L. D. 75) und verspottet die officielle Freigabe: Krates erklärt sich selbst für frei (Diog. ep. 9), und Diogenes meint: ein Heroldsruf mache so wenig einen Freien wie einen Musiker (Phil. de sap. lib. p. 888). Nun tritt, ganz wie im antisthenischen Protreptikos (vgl. I, 406), die Aporie ein, als die Unfähigkeit *ἀναμφιλόγως διακρίνειν* (§ 23 f.), und zwar die *ὀνόματα*, auf deren richtigen Gebrauch, im Gegensatz zu dem der *πολλοί*, es hier eben ankommt (s. den Schlusssatz der Rede, vgl. § 26), wie nach Antisthenes die *ὀνομάτων ἐπίσκεψις* der Anfang der *παιδεία* ist (Epict. diss. I, 17). Als letztes Kennzeichen der Sklaverei wird die *κτῆσις* widerlegt, indem ihre drei *τρόποι* auf den der Kriegsgefangenschaft zurückgeführt werden, der sich durch die Geschichte als *οὐ δίκαιος* erweise. Damit ist nun allerdings die ganze Institution der Sklaverei verworfen.

Man hat bereits bemerkt, dass die Kyniker wohl die ersten Gegner der Sklaverei waren, und dass sie es wohl sind, die Aristoteles als Gegner aus Naturrechtsgründen erwähnt (Pol. I, 3, vgl. Ueberweg-Heinze, Grundr. I[8], 132). Schon das Jahrhundert der sophistischen Aufklärung, das die Antithese *φύσις-νόμος* geschaffen hat, wird wohl dergleichen Stimmen gehört haben. Aber man überschätze nicht einzelne platonisch gemeinte Aperçus, die billig sind wie Dichterworte und vielleicht so alt sind wie die Institution, die sie negiren. Die Kyniker sind die ersten Gegner der Sklaverei, nicht, weil sie die ersten Pfeile in Worten gegen diese Institution gesandt, sondern weil die Gegnerschaft bei ihnen principielle Tiefe und praktischen Hintergrund hat, von starkem äusserem und innerem Stachel getrieben ist. Die blosse Humanität war es nicht, und die war ihnen ja auch nicht vom Himmel gekommen. Der Kyniker mochte den *ἄνθρωπος* als Gattung (vgl. oben S. 413. 474) und die *φύσις* betonen, — die *φύσις* konnte auch

das Recht des Stärkeren à la Kallikles begründen, oder man konnte, wie antike Juristen, das Recht der Sklaverei nach der φύσις immerhin leugnen und es doch als praktisch nothwendigen νόμος anerkennen, wie Aristoteles eine wirthschaftliche Nothwendigkeit für die Sklaverei angiebt (Pol. 4. 1253 b 23). Jeder Angriff auf eine Institution ist blosses Scheingefecht, so lange man ihre wirthschaftliche Unterlage anerkennt. Aber eben diese wirthschaftliche Unterlage der Sklaverei ziehen die Kyniker hinweg. Nicht dass sie ihr Recht, sondern dass sie ihr Bedürfniss bestreiten, nicht dass sie sie theoretisch, sondern dass sie sie praktisch leugnen, das macht sie zu den ersten ernsthaften Gegnern der Sklaverei. Die Emancipationsidee ist original kynisch, weil sie nur die Kehrseite der kynischen Askese ist, die nicht um Gottes, sondern um der αὐτάρκεια willen gefordert wird. Der Kyniker ist der einzige Grieche, in dessen Munde die Sklavenemancipation einen Sinn hat, der sie fordern darf, weil er auf anderem wirthschaftlichen Boden steht. Unsere ökonomische Geschichtsphilosophie braucht nicht zu triumphiren: sie wird durch den Kyniker nicht bestätigt, sondern widerlegt; sie erklärt nur aus dem, was sie versteht, aus materiellen Ansprüchen, aber der Kyniker sucht gerade den materiellen Verzicht; er zeigt sich frei von der gegebenen Wirthschaftsstufe und erhaben über das Materielle, indem er ökonomisch nicht nach oben, sondern nach unten steigen will. Der Kyniker bekämpft die Sklaverei in erster Linie nicht aus socialen, sondern aus individualistischen Gründen, nicht um des Sklaven, sondern um des Herrn willen. Dienerschaft ist ihm ein Greuel, weil sie Luxus ist, nur der τρυφή dient (vgl. oben S. 457). Antisthenes trägt sich die Nahrungsmittel selbst vom Markt (Frg. 64, 44), und Diogenes wünscht dem Herrn, dem der Diener die Schuhe bindet, höhnisch Lähmung der Hände, damit er ihn auch schneuze (L. D. 44). Er lässt seinen flüchtigen Sklaven laufen, denn es wäre lächerlich, wenn Manes Diogenes entbehren könnte, Diogenes aber des Manes bedürfte (ib. 55); er hält keinen Sklaven, und wenn er stirbt, mag ihn aus dem Hause tragen, wer eines Hauses bedarf (ib. 52, vgl. Epict. diss. III, 22, 47). Der Widerspruch zwischen dem Diogenes, der seinen Sklaven laufen lässt, und dem, der keinen hat, ist so wenig wie der zwischen dem in seinem Hause sterbenden Diogenes und dem ἄοικος chronologisch zu lösen, sondern es zeigt sich eben darin, dass die Anekdoten aus den Schriften nach den jeweiligen Wendungen

der theoretischen Erörterung fabrizirt sind. In Dio's 10. Rede hält Diogenes einen Andern von der Verfolgung seines Sklaven ab, zeigt ihm, dass er ohne Sklaven so gut wie ohne Schuhe auskomme, ja sogar bequemer lebe als mit Sklaven (§ 8 ff.), und dass für den Gebrauch jedes Menschen die eigenen Hände genügen, die ihm dazu die Natur gegeben habe (§ 10 f.): so hat sich der Kyniker gegen die Sklaverei allerdings auf die φύσις berufen, aber eben nur für ihre Ueberflüssigkeit, für das Ideal der Bedürfnisslosigkeit.

Doch der Kyniker ist der originale Gegner der Sklaverei nicht nur, weil er der originale Verfechter der αὐτάρκεια und ἐγκράτεια ist, sondern weil er der erste griechische Denker ist, der ein Interesse hat an der Emancipation. Die Philosophen vor dem 4. Jahrhundert waren mehr oder minder social begünstigt durch Abkunft, Reichthum und politische Stellung; jedenfalls verlautet von keinem, dass er nicht freier Vollbürger gewesen. Mit Antisthenes kommt zum ersten Mal der Unterdrückte, bürgerlich Beschränkte zu Wort und, was verschärfend hinzukam, in einem Staat, in dem das Bürgerrecht etwas werth war und mehr galt als in den traditionslosen Colonien oder Provinzstädten, aus denen die Vorsokratiker stammten. Aber der Kyniker will mehr als Emancipation, Aufhebung der Schranken, er will Umwerthung der Begriffe, παραχαράττειν des νόμισμα, wie Diogenes sagt, μεταφέρειν der ὀνόματα, wie es am Schluss gerade der 15. Diorede heisst. Er macht nicht nur aus Sklaven Freie, sondern auch aus Freien Sklaven. Daran spürt man die originale Wucht seiner Reaction, die wie bei der ersten Pendelschwingung am weitesten, bis zur Umkehrung des Bestehenden, ausschlägt. Daran erkennt man aber zugleich das Jugendliche dieses kynischen Emancipationsdranges, dass er noch an den alten Schalen der Namen hängt, die tradirten Formen festhält, nur andern Inhalt hineingiesst. Der Kyniker — das ist das Dritte, das ihn von der blossen liberal-humanitären Aufklärung unterscheidet — hat den Gegensatz des Freien und Sklaven so schroff betont wie nur irgend einer, aber er hat ihm andere, geistige Bedeutung gegeben. Die Tendenz zum Verinnerlichen, Vergeistigen war ja sokratisch, aber die dynamische Fassung des Geistigen war eben kynisch, und der Kyniker hat da in seiner Weise dem Jahrhundert der ἀρχή den Tribut gezollt. Der Weise ist König und frei. Kein einziges äusseres Kriterium der Freiheit und Sklaverei ist giltig, sondern nur ein inneres: das ist der ganze Sinn der beiden Dio-

reden, die auf Antisthenes' περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας zurückgehn. Frei ist nur der Freigesinnte, der φρόνιμος, Sklave nur der sklavisch Gesinnte, der ἀνόητος: das ist die Lösung der Aporie (or. 14 § 17 f. 15 § 29). Ἀνδραποδώδης, verkündet auch das antisthenische Capitel Mem. IV, 2 demselben Euthydem, heisst einer δι' ἀμαθίαν (§ 22), und τῷ ὄντι ἀνδράποδον ist, wer das Gute und Schlechte nicht erkannt (31. 39). Darum „befreit" Antisthenes Diogenes durch Lehren (Epict. diss. III, 24, 67 f.), darum erklärt Krates sich selbst für frei (Diog. ep. 9). Denn die Freiheit wohnt in der Seele (ἐλεύθερον ψυχῆς, Diogenes Philo de sap. lib. § 18, vgl. Krates Clem. Strom. II, 413 A), nicht im Körper (Epict. diss. III, 22. 40 f.), und die ψυχαὶ φιλοσώματοι sind ἀνελεύθεροι (Diog. ep. 39, 4, vgl. Diogenes bei Dio IV, § 115). Der Athlet, der nur körperlich siegt, siegt über Sklaven, Diogenes ψυχῇ κρατήσας über Männer (L. D. VI, 33. 43, Dio IX § 11), und er, der die zwingenden ἐκ τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ ἐμπίπτοντας θορύβους nicht aufkommen lässt, verdient eher den Kranz als die Athleten (Jul. VI, 195 A B). Ἀνδράποδον heisst der Sklave, weil er nur τοὺς πόδας ἀνδρῶν hat, aber nicht τὴν ψυχήν (L. D. 67). Die Ohnmacht der Seele macht den Sklaven, die Furcht (Antisth. Frg. S. 58, 9. L. D. VI, 75, vgl. Epict. II, 1, 24) und die Herrschaft der δόξα und der ἡδοναί (L. D. 66. Diog. ep. 7. Crat. Mull. Frg. 6. 10. Gnom. Vat. 195. Dio IV § 103. 115)[1]).

---

[1]) Die περὶ τὸ σῶμα ἡδοναί, sagt Phädros (258 E), werden ἀνδραποδώδεις genannt. Dass er hier den Kyniker citirt, wird noch deutlicher durch die Begründung. Sie werden so genannt, weil sie keine wahren ἡδοναί sind oder vorher Unlust fordern. Da haben wir jene specifisch antisthenische rein negative und correlative Fassung der ἡδονή, die (auch nach Zeller) Plato im Philebus bekämpft, und die auch in der Lehre von der συζυγία ἐναντίων zum Ausdruck kommt. Uebrigens macht sich hier Plato über den Kyniker zugleich als Asketen und als Prediger und Freund der lysianischen Rhetorik (s. die Schrift im 1. τόμος) lustig, indem er den geistlosen Phädros als fanatischen Liebhaber der Reden (speciell der lysianischen), um derentwillen ihm allein das Leben lohne, und als Verächter der sinnlichen Freuden vorführt und im Folgenden (259), die kynischen Mythendeutungen und Thiervorbilder persiflirend, die (nach dem Mythus verwandelten) Cikaden preist, weil sie (wie der Kyniker) der Nahrung und des Schlafes kaum bedürfen und bloss von unaufhörlichen Reden leben. Den Cikadenvergleich hatte wohl schon Antisthenes aus seinem Homer für die Stimmen der Greise, bei denen ja auch nach dem Kyniker die Lust am Reden wächst und die Triebe absterben, was Plato wieder sehr lustig an dem Dummkopf Kephalos illustrirt, dem die περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί wachsen, während er froh ist, von dem Andrang der körperlichen ἐπιθυμιῶν, dieser δεσποτῶν(!)

Die emancipatorische Seite der kynischen Lehre, die absolute Verinnerlichung der Freiheit, die Auflösung aller officiellen Kriterien des Sklaven, der dadurch zum Freien wird, konnte Xenophon nicht mitmachen, und damit fiel der (eben kritische) Hauptinhalt der antisthenischen Schrift, wie sie Dio or. 14 und 15 copirt, dahin. Aber die moralische Seite, die Möglichkeit, dass der Freie innerlich ein Sklave ist, leuchtet ihm ein; er giebt zu, dass die Freiheit auch seelisch gefasst und gefordert werden kann, und fragt desshalb Mem. IV, 5, ob der Begierdensklave frei sei. Breiter und pointirter noch als hier führt er das Bild von den knechtenden Leidenschaften Oec. I, 16—23 aus, eine Stelle, die im Einzelnen mehrfach für das Kynisiren Xenophon's bereits herangezogen ist. Sie beginnt mit der unsokratischen Wendung, dass manchen Oekonomen das Wissen keine Frucht trage[1]), weil sie arbeitsscheu sind. Du sprichst von Sklaven? O nein, von Vornehmen, die gerade nichts leisten, weil ihnen die Herren fehlen. (Wer denkt hier nicht an Diogenes, der bei seinem Verkauf fragen lässt, wer einen Herrn brauche, zu Xeniades geht, weil der einen braucht, wirklich ihm gegenüber den Befehlenden spielt und dabei ihm ökonomisch zum guten Dämon wird, L. D. 29. 74?) — Oder im Gegentheil, weil sie nur zu viel Herren haben, und nun kommt die ganze Schaar der trägen und schwelgerischen Lüste, gegen die man nicht weniger um die Freiheit kämpfen müsse wie gegen Leute, die uns mit Waffengewalt zu Sklaven machen wollen[2]). Diese Parallele der Begierden mit den Herren findet sich knapper als bei Xenophon bei Diogenes L. D. 66: *τοὺς μὲν οἰκέτας ἔφη τοῖς δεσπόταις, τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύειν*, und die Macht der

---

πάνυ πολλῶν(!) *καὶ μαινομένων*(!) *ἐλευθερία*(!) zu haben (Rep. 328 D 329 C D). Kephalos sagt das natürlich mit Berufung auf einen Dichter speciell vom Geschlechtstrieb, und Epiktet (Frg. 94) preist sich glücklich und rechnet es zu den Vorzügen des Alters über die geschlechtlichen Bedürfnisse hinaus zu sein. Kephalos und Epiktet sind so merkwürdig einig — durch den Kyniker.

[1]) Klingt hier nicht § 16: *οὔτε αἱ ἐπιστῆμαι χρήματά εἰσιν οὔτε τὰ κτήματα* das *γοργιάζειν* des Antisthenes durch? Vgl. § 22 *οἱ μὲν λιχνειῶν, οἱ δὲ λαγνειῶν*, ib. in 5 Zeilen 21 *ω* und die lange Aufzählung, dazu im ganzen Stück die vielen langen Worte (vgl. oben S. 244), den Bilderreichthum u. a. rhetorische Kennzeichen.

[2]) Dass tüchtige Feinde *πολλοὺς δὴ βελτίους ἠνάγκασαν εἶναι σωφρονίσαντες* (ib. 23), ist ein Gedanke des Antisthenes (Frg. S. 64, 43), der noch weiter im Kynismus nachklingt.

Begierden, die zum Verderben führen, ist noch drastischer als Oec. I, 21 ff. Luc. Cyn. 18 ausgemalt. Der Kyniker sagt von sich: στρατεύομαι δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος (Herakles) ἐπὶ τὰς ἡδονάς — ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων (Luc. v. auct. 8, vgl. Diog. ep. 12). Da ist auch der Kriegsvergleich des Oeconomicus, den Xenophon auch Ages. V, 5 f. bringt: Agesilaos verschwört sich, den Kampf gegen die im Kuss des Megabates liegende Verlockung noch einmal zu kämpfen. Und, fügt Xenophon hinzu, „ich weiss, dass viel mehr über Feinde siegen als über solche Begierden. Das wissen allerdings nur Wenige". Das wird ein Compliment für Antisthenes sein, wie es Dümmler bereits bei der andern Berufung auf die ὀλίγοι (Gegensatz: die πολλοί!) in derselben Schrift XI, 9 erkannt hat (Kl. Schr. I, 277), die ja auch sonst den antisthenischen Herakles zum Vorbild hat, für den die Ausführung des ethischen Kampfbildes Hauptthema ist. Die verführerisch schöne Panthea heisst Cyr. VI, 1, 36 ein ἄμαχον πρᾶγμα. Im Charmides, wo Plato gerade die antisthenische Besonnenheitslehre kritisirt, ruft Sokrates 154 D Ἡράκλεις (wieder das Kennzeichen kynischer Beziehung!), ὡς ἄμαχον schildert ihr den Schönen! Diogenes nennt Dio IX § 12 die ἡδονή überhaupt πάντων ἀμαχώτατον θηρίον, gegen das kein Hellene oder Barbare zu kämpfen sich zutraue — natürlich ausser Diogenes. Vgl. Epict. III, 12, 12: die μάχη eines Anfängers in der Philosophie mit einem schönen Mädchen ist ungleich.

Die geistige Freiheit fordert unser Capitel aber so wenig wie Mem. I, 5 und II, 1 im Sinne eines echt sokratischen Intellektualismus. Auch in Mem. IV, 5 ist das Ziel nicht die Ungestörtheit des Denkens, wie Zeller die vielen ἐγκράτεια-Nachahmungen der Mem. erklären wollte (vgl. oben S. 561), sondern die praktische Tüchtigkeit (τὰ βέλτιστα πράττειν). Eingeführt wird das Capitel als Beweisstück ὡς δὲ καὶ π ρ α κ τ ι κ ω τ έ ρ ο υ ς ἐποίει τοὺς συνόντας und mit der Voraussetzung, dass die ἐγκράτεια ein Gut sei τῷ μέλλοντι καλόν τι π ρ ά ξ ε ι ν (§ 1). Frei und enthaltsam ist, wer τὰ βέλτιστα πράττειν kann, unfrei und unenthaltsam, wer gehemmt ist τὰ κάλλιστα (βέλτιστα) πράττειν, ὧν προσήκει ἐπιμελεῖσθαι (!), und gezwungen jenes ἀμελεῖν und τὰ αἴσχιστα (der σωφροσύνη Entgegengesetzte) ποιεῖν (§§ 3. 4. 7. 10. 11). 7 πράττειν und 4 ποιεῖν lassen auch in diesem Capitel die praktische Grundtendenz hervortreten, in der sich eben Xenophon mit dem Kyniker traf. Dabei finden wir hier jene Wortunterscheidung durchgeführt, die Mem. III, 9, 9 Sokrates, Charm. 163

Prodikos zugewiesen wird, weil sie eben Antisthenes gehört, in dem sich beide schneiden (vgl. oben S. 140 ff.): πράττειν wird hier **stets** mit dem Guten, namentlich mit dem καλόν, wie es der Onomatologe Charm. 163 C will, und das Schlechte wird stets mit ποιεῖν verbunden. Diesen praktischen Zug zeigt auch die ziemlich kurze 14. Diorede (17 πράττειν, 11 ποιεῖν). Die beiden Reden (namentlich die 15.), die von der antisthenischen Freiheitslehre hauptsächlich nur die negative, elenktische Seite vorführen und sich somit zur xenophontischen Nachbildung mehr ergänzend als parallel verhalten, haben natürlich in der Kritik der anhaftenden Kennzeichen des Sklaven und bei speciellen Beispielen keinen Anlass, von πράττειν und ποιεῖν zu reden. Wo aber or. 14, die mit dem Tadel des πράττειν und ποιεῖν der Menschen in Bezug auf die Freiheit beginnt, positiv wird und zum Resultat kommt, dass die ἐλεύθεροι, d. h. die πράττειν (ποιεῖν) dürfen, was sie wollen, die φρόνιμοι sind, da drängen sich in 6 Paragraphen (13—18) 20 πράττειν und ποιεῖν — auch hier nirgends eine Spur, dass die Freiheit um des Denkens willen, als Ungestörtheit des Intellects Ziel sei. Auch das häufige συμφέρον (βλαβερόν u. dgl.) bestätigt die praktische Tendenz dieser Rede.

Die Begierdenherrschaft, d. h. die ἀκρασία, macht unfrei, führt Mem. IV, 5 zunächst aus. Das Hauptmerkmal der Akrasie ist hier ein Gehemmtsein (7 Mal κωλύεσθαι) und μὴ δύνασθαι in der auf die praktischen Ideale (ἀγαθά, καλά) und Pflichten (προσήκει) gerichteten Thätigkeit (πράττειν, ἐπιμελεῖσθαι) und zugleich ein Zwang (4 Mal ἀναγκάζειν), das Schlechte zu thun. Genau mit denselben Bestimmungen wird die Akrasie in anderen xenophontischen Schriften gebrandmarkt. Oec. I, 18 sind die schlechten Oekonomen die, welche εὐχόμενοι εὐδαιμονεῖν καὶ **ποιεῖν** βουλόμενοι ἀφ' ὧν ἔχοιεν **ἀγαθὰ** ἔπειτα **κωλύονται ποιεῖν** ταῦτα von den herrschenden Begierden. Ebenso sind es die herrschenden Lüste, αἳ **διακωλύουσιν** αὐτοὺς ἀπὸ τῶν **ὠφελίμων** **ἔργων** (20 f.), und welche **ἀναγκάζουσι** Alles ihnen zum Opfer zu bringen (22). Die ἀκρατεῖς sind auch zu Verwaltern unbrauchbar; denn die Trunksüchtigen, Schlafsüchtigen u. s. w. versäumen τὰ **δέοντα πράττειν** (XII, 11 f. 14). Was Mem. §§ 7. 10 kurz und allgemein gesagt ist, dass die Akrasie unfähig macht zum ἐπιμελεῖσθαι und zum ἀμελεῖν treibt, das wird hier Oec. XII, 11—16 ausführlich an den Verwaltern gezeigt (ἀκρατεῖς — **ἀδύνατοι ἐπιμελεῖσθαι**), — und Sokrates hört sehr aufmerksam zu. Ferner ist die Jagd nicht wie die

schlechten *ἡδοναί*; sie hält nicht ab, andere edle (*καλῶν*) Beschäftigungen zu treiben. Daher werden aus den Jägern tüchtige Soldaten und Feldherrn (Cyneg. XII, 8). Die von den schlechten Begierden Beherrschten werden getrieben, das Schlechtere zu reden und zu thun, und sind zur Rettung des Staats unbrauchbar (ib. XII, 12 ff.). Zur gepriesenen Enthaltsamkeit des Agesilaos (c. V) gehört es, dass er seinen Schlaf von seinen Geschäften (*πράξεων*) beherrschen liess (V, 2). Als Beweis für die Feldherrntüchtigkeit des Diphridas dient, dass er sich nicht von den *τοῦ σώματος ἡδοναί* beherrschen liess, sondern Alles, was er im Werke hatte, auch ausführte (*ἔπραττεν* Hell. IV, 8, 22), und für Iason's Gefährlichkeit als feindlicher Feldherr wird angeführt: *καὶ μὴν ἐγκρατέστατός γ' ἐστὶν ὧν ἐγὼ οἶδα τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν· ὥστε οὐδὲ διὰ ταῦτα ἀσχολίαν ἔχει τὸ μὴ πράττειν ἀεὶ τὸ δεόμενον* (ib. VI, 1, 61). Kyros will die schöne Susierin nicht sehen; denn er fürchtet, verlockt zu werden *οὐδὲ πάνυ μοι σχολῆς οὔσης — ἀμελήσας ὧν με δεῖ πράττειν* (V, 1, 8). Der unerfahrene Araspes bezweifelt noch, dass die Schönheit eines Menschen vermöge, *ἀναγκάζειν τὸν μὴ βουλόμενον πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον* (ib. 9). Kyros schildert demgegenüber die Ohnmacht (*οὐ δυναμένους*) der in der *ἀνάγκῃ* der Liebe Gefangenen, die Vieles sonst für *μάλα κακόν* (*οὐ βέλτιον*) Gehaltene thun (§ 12). Araspes wiederholt, dass nur die Akrasie zu pflichtwidrigen Bestrebungen zwingt (*ἀναγκάζουσιν — ἐφίεσθαι ὧν μὴ δεῖ*), und rühmt sich, trotz des berückenden Eindrucks alle ihm zukommenden Dienste zu verrichten (*τὰ ἐμοὶ προσήκοντα ἀποτελῶ*) und nicht von ihm so weit beherrscht zu werden, *ὥστε ποιεῖν τι ὧν μὴ χρὴ ποιεῖν* (14. 15. 17). Aber Kyros behält Recht; Araspes muss sich seiner *ἀκράτεια* schämen (VI, 1, 35) und entschuldigt sich mit seiner Philosophie von den zwei Seelen in einer Brust: wenn die gute siegt, *τὰ καλὰ πράττεται*; siegt die schlechte, *τὰ αἰσχρά* (ib. 41). Die Perser, sagt Kyros IV, 2, 45, haben die Enthaltsamkeit geübt, damit sie sie anwenden, *εἴ ποτε δέοι*, und Hystaspes erklärt es im Anschluss hieran für unwürdig, wenn etwas, das über Schlechte herrscht, den Guten gehorcht, *ἐμποδὼν — γενέσθαι — οὐκ ἂν πρέποντα ἡμῖν ποιεῖν*.

Also was die Mem. abstrakt hinstellen, dafür liefern wieder die andern Schriften die lebendige Illustration und die specielle Begründung: die *ἀκρασία* ist hinderlich für die praktische Tüchtigkeit des Feldherrn, Soldaten, Oekonomen, Verwalters u. s. w.

Das ist gewiss im Sinne Xenophon's; zugleich aber finden sich ja die genannten Hauptstellen gerade dort, wo bisher der antisthenische Einfluss am sichtbarsten hervortrat: im Epilog des Cynegeticus, im Agesilaus, in der Cyropädie (zur Araspesepisode s. unten), und von dem kynischen Lehrstück Oec. I, 18 ff. war eben die Rede. Die Akrasie des Verwalters (Oec. XII) hat Antisthenes natürlich auch in seiner Schrift περὶ πίστεως ἢ περὶ ἐπιτρόπου bekämpft, wie er als Verfasser des οἰκονομικός und Diogenes als trefflicher Verwalter des οἶκος (L. D. VI, 74) sicherlich das moralische Moment am meisten hervorkehrten. Τὰ δέοντα πράττειν ist der typische Ausdruck der paränetisch-praktischen Grundtendenz des Kynismus, der auch die hemmende und zwingende Macht der Lüste in allerlei schwarzen Bildern ausgemalt hat. Die ἡδονή, heisst es Diog. ep. 12, ἄγει ἐπὶ τὰ αἰσχρά. Auch Dio 14 § 18 ff. (vgl. die Stoa Stob. ecl. II p. 89 W) wird ausgeführt, dass die ἀκόλαστοι διὰ ἀκολασίαν ihre Angelegenheiten ἀμελεῖν und nicht das Nützliche und ἀγαθά, das προσήκει, thun und nur die φρόνιμοι nach ihrem Willen handeln dürfen und desshalb frei sind. Der vom Dämon Lust Beherrschte ist nach Diogenes οὐδενὸς ἀνδρείου πράγματος ἁπτόμενος (Dio IV § 107) und auf die inneren Gebote nicht achtsam (ib. § 112). Das ἀναγκάζειν der leiblichen ἡδοναί zum Schlechten s. ib. § 107. Diog. ep. 39, 3 und Jul. VI, 195 A: Diogenes thut nur ὁπόσα ἂν φανῇ τῷ λόγῳ πρακτέα, aber dem Andrang der leiblichen Begierden, der uns oft πολυπραγμονεῖν ἀναγκάζει, gab er nicht Raum. Vgl. speciell zur Araspesepisode: τὰς δὲ πρὸς τὰς γυναῖκας ἀκρατεῖς ἐντεύξεις πολλῆς δεομένης σχολῆς ἔα κ. τ. λ. Diog. ep. 44.

Mem. § 10 werden die Ziele, in deren Verfolgung die Akrasie hindert, specialisirt. Es sind praktische Ziele, obgleich das μαθεῖν τι καλὸν κἀγαθόν vorangeht: wir kennen bereits die militärischen, ökonomischen u. a. Kenntnisse, die der καλοκἀγαθός nöthig hat (Oec. IV—VI), und die die Jagd fördert, im Gegensatz zu den Lüsten (Cyneg. XII, 8. 15. 18), und wir kennen auch zur Genüge das Lernen der Kalokagathie als Inhalt der antisthenischen, überhaupt kynischen παιδεία (I, 485. II, 355. 420). Nach dem Lernen hier § 10 die ἐπιμέλεια für τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, dann für τὸν ἑαυτοῦ οἶκον — vgl. über kynische Parallelen hierzu I, 501. II, m. 27 f. und wieder Dio 14 § 15, wo die ἀκόλαστοι — διὰ τὴν ἀκολασίαν — ἢ οὐσίας ἀμελοῦντες ἢ σώματος. Die ἐπιμέλειαι für körperliche Tüchtigkeit, für das Hauswesen, für das Wohl der Freunde und des Staates und die Besiegung der Feinde, — das ist hier jene Idealität

Xenophon's, die sein καλοκἀγαθός Ischomachos am genauesten erfüllt (Oec. XI, 8), und die sich zuletzt bei Betrachtung von Mem. II, 1, 19. 28 auch als kynisches Kriterium ergab (vgl. noch Antisth. Symp. III, 4. Krates Jul. VI, 199 C. Stob. fl. 5, 63). Der dortige starke hedonische Gesichtspunkt fehlt auch hier Mem. § 10 nicht — ἀφ' ὧν ἡδοναὶ μέγισται γίγνονται. Diogenes zeigt Dio IV den Knecht der Lust, d. h. den ἀκρατής (§§ 102. 103. 104. 112), wie er sein Vermögen verschwendet (§ 134), die κοινὰς und die πολιτικὰς πράξεις Andern überlässt (§ 107), wofür der schwelgende Syrerkönig den Typus abgiebt, der dem Lager, Krieg und Markt gänzlich fernbleibt (§ 113).

Als Hemmung der praktischen Tüchtigkeit tritt die ἀκρασία äusserlich in die Erscheinung; ihr psychopathischer Zustand wird Mem. IV, 5 als ein Beherrschtwerden, Unterliegen bezeichnet, als ἄρχεσθαι, κρατεῖσθαι ὑπό resp. ἥττων εἶναι τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν als δεσποτῶν (§§ 3—5. 11, vgl. I, 5, 1. II, 6, 1). Krohn nimmt hier an den Begriffen der seelischen Freiheit, Knechtschaft, Despotie Anstoss und denkt an die stoische Lehre von der inneren Freiheit des Weisen. Er vergisst, dass die Stoiker diese Lehre von den Kynikern haben. Speciell in dem Terminus ἡδοναί διὰ τοῦ σώματος (§ 3, vgl. I, 5, 6) sieht er ein Zeichen späterer Interpolation (Sokr. u. Xen. S. 101. 106). Nun redet Xenophon auch sonst von den περὶ τὸ σῶμα oder τοῦ σώματος ἡδοναί (Hell. IV, 8, 22. VI, 1, 16). Aber Krohn findet mit Recht das διὰ auffällig, und allerdings steckt eine Theorie dahinter, die wir als antisthenisch kennen (vgl. oben S. 343 ff.). Dem kynischen Individualisten ist die einfache Seele das Wesen des Menschen, das Subject, das Selbst, das οἰκεῖον; alles Uebrige ist ἀλλότριον (vgl. Antisth. Frg. 55, 23); der Leib ist schon das Medium, durch das alles Fremde, auch die ἡδοναί eindringen. Darum bekämpft Antisthenes die (μὴ κατὰ θύραν)[1]) εἰσιούσας ἡδονάς (Frg. 58, 8), darum musste er die ἡδοναί nach den verschiedenen körperlichen Durchgangsorganen differenziren, wie es entscheidend Diogenes zeigt, wenn er spottet τῶν τὰ μὲν ταμιεῖα κατασημαινομένων μοχλοῖς καὶ κλεισὶ καὶ σημάντροις, τὸ δὲ σῶμα τὸ αὐτῶν πολλαῖς θυρίσι καὶ θύραις ἀνοιγόντων διά τε στόματος καὶ αἰδοίων καὶ ὤτων καὶ ὀφθαλμῶν[2]). Und das antisthenische System der ἡδοναί nach den

[1]) In dem μὴ κατὰ θύρας ist gerade der Thürenvergleich vorausgesetzt, wie es auch das folgende Diogenescitat zeigt.

[2]) Stob. III, 6, 17. Vgl. die stoischen Definitionen: κήλησις = ἡδονὴ δι' ὤτων κατακήλουσα, γοήτεια = ἡδονὴ δι' ὄψεως κατ' ἀπάτην L. D. VII, 63 oder 114. Vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. II, 1 Anm. 71 S. 504.

Sinnen als Durchgängen copirt ja auch schon Xenophon im Hiero, wo er nacheinander das ἥδεσθαι διὰ τῶν ὀφθαλμῶν, διὰ τῶν ὤτων, διὰ τῶν ῥινῶν, διὰ τοῦ στόματος etc. behandelt und schliesslich auch zusammenfassend von dem ἥδεσθαι διὰ τοῦ σώματος spricht (I, 4 f.). Es ist ein Kernunterschied der platonischen und kynischen Psychologie, dass für jene die Begierden in die Seele fallen als τρίτον μέρος, für diese aber körperlich sind. Der φιλήδονος und der φιλοσώματος gehen für den Kyniker zusammen (Dio IV § 115); der φιλήδονος ist es περὶ τὰς τοῦ σώματος ἡδονάς (ib. 84), und er zeigt sich ἀεί ποτε τὸ σῶμα καταθεώμενος, τῇ ψυχῇ δὲ οὐδὲν προσέχων (ib. 112); τὸ σῶμα ἀναγκάζει τὴν ψυχὴν ἥδεσθαι (Diog. ep. 39, 3). Diogenes lässt die ἐκ τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ ἐμπίπτοντας θορύβους nicht aufkommen und treibt in diesem Sinne ἄσκησις σώματος (Jul. 195 A). Der kynische Sokrates bei Stobäus definirt die ἐγκράτεια als τὸ κρατεῖν τῆς ἐν τῷ σώματι ἡδονῆς (I p. 281, 28 M). Vgl. oben S. 576 die kynische Scheidung von Seele und Körper als des Freien und Sklavischen und den Leib als Kerker der Seele in der kynischen Consolation (S. 235).

Als δεσπότας schildert Xenophon die Leidenschaften nicht nur Mem. IV, 5, sondern weit drastischer Oec. I, 18 ff., und Held Agesilaos lässt solchen δεσπότης in sich nicht aufkommen (V, 2). Auch die verwandten Wendungen des ἄρχειν αὐτοῦ, κρατεῖσθαι, ἡττᾶσθαι, κρείττω, ἥττω εἶναι gegenüber den ἡδοναί lesen wir oft genug auch in nicht sokratischen Schriften Xenophon's: ausser Oec. I, 18. 20. 22 f. namentlich noch Cyr. IV, 2, 45 f. V, 1, 11. 17. VI, 1, 34. 36. 41. Hell. IV, 8. 22. Ages. V, 1 f. 6. X, 2. Cyneg. XII, 12. Und nun finden wir, dass diese Wendungen des xenophontischen Sokrates hier Mem. IV, 5 auch der platonische Sokrates öfter citirt, aber mehr oder minder verächtlich oder polemisch als Sprachgebrauch und Vorstellungsart der Menge (Protag. 352 B—357 E. Phaed. 68 C—69 B. Rep. 430 E 431 A B. Gorg. 491 D E). Doch sehen wir weiter: Xenophon begnügt sich Mem. IV, 5 nicht mit den Bildern der Herrschaft und Uebermacht, sondern bezeichnet die Einwirkung der ἡδοναί auf die Seele weiter durch die Worte: ἀπείργειν, ἐμβάλλειν, ἀφέλκειν, ἐκπλήττειν, πείθειν, κατέχειν (§§ 6. 7. 10). Fast alle diese Ausdrücke kennzeichnen die Einwirkung als eine gewaltsame, pathologische, und um doch eine intellectualistische Spur für Sokrates zu retten, kann Wildauer nur das πείθειν willkürlich als Hauptbezeichnung herausgreifen, obgleich es wie die andern Worte nur

einmal gebraucht wird. Dagegen erscheinen die *πείθουσαι ἡδοναί* auch Mem. I, 2, 24, wo aber Xenophon im eigenen Namen spricht, und Cyr. II, 2, 23, und verwandt sind ihnen die *ἡδοναί* als Betrügerinnen Oec. I, 20. Doch auch die anderen, stärkeren Bilder können sich auf die übrigen Schriften Xenophon's berufen. Was thun da alles die Leidenschaften? Sie ziehen, treiben, binden, nehmen gefangen, flössen Vergessenheit ein (Cyneg. XII, 12. Ages. VIII, 8. Cyr. V, 1, 12. 16. 18. Oec. XII, 11 etc.). Cyr. V, 1, 12 ff. wird ihre Macht erst mit einer Sklaverei verglichen, dann mit einer Krankheit, dann mit eiserner Fesselung, endlich mit Flammen, die den Menschen erfassen. Wenn Mem. IV, 5 die Akrasie erscheint vom Guten und Nützlichen *ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα*, so zeigt Cyr. VIII, 1, 32 genau entsprechend den *ὑπὸ τῶν — ἡδονῶν ἑλκόμενον ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν*. Und wieder stossen wir mit dem platonischen Sokrates zusammen, der das Geängstigt- und gerade Gezogenwerden von den Leidenschaften als *δόξα* der *πολλοί* abweist, Phaed. 68 C. Prot. 355 A. Wir müssen hier noch weiter vergleichen:

Xen. Mem. IV, 5, 6:	Plato Protag. 352 B C:	Aristot. Eth. Nic. 1145 b [20]:
ἡ ἀκρασία — ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα, καὶ πολλάκις αἰσθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξασα ποιεῖν τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἱρεῖσθαι.	*δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς — ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου περιελκομένης ὑπὸ (τῆς ἡδονῆς κ. τ. λ.).* — 355 A: *λέγητε ὅτι πολλάκις γιγνώσκων τὰ κακὰ ἄνθρωπος, ὅτι κακά ἐστιν, ὅμως πράττει αὐτά, ἐξὸν μὴ πράττειν, ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀγόμενος καὶ ἐκπληττόμενος.*	*ἀπορήσειε δ' ἄν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεταί τις ἐπιστάμενον μὲν οὔ φασί τινες οἷόν τε εἶναι δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον.* Magna Mor. 1200 b [25]: *Σωκρ. μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ἀνῄρει ὅλως καὶ οὐκ ἔφη ἀκρασίαν εἶναι λέγων ὅτι οὐδεὶς εἰδὼς τὰ κακὰ, ὅτι κακά εἰσιν, ἕλοιτ' ἄν· ὁ δ' ἀκρατὴς δοκεῖ εἰδὼς ὅτι φαῦλά εἰσιν, αἱρεῖσθαι ὅμως ἀγόμενος ὑπὸ τοῦ πάθους. διὰ δὴ τὸν τοιοῦτον λόγον οὐκ εἶναι ἀκρασίαν, οὐ δὴ ὀρθῶς.*

Also die *ἀκρασία*, wie sie der platonische Sokrates als populäre Vorstellung bekämpft, die *ἀκρασία*, deren Nichtbeachtung die nikomachische, deren Leugnung die grosse Ethik Sokrates verwirft, die wird hier gerade in den Wendungen, in denen Plato

und die Ethiken sie von Sokrates fernhalten, als gefährliche Macht vom xenophontischen Sokrates bejaht[1]). Plato im Protagoras, der in Mem. III, 9 besser unterrichtete Xenophon, Aristoteles und die grosse Ethik stimmen überein: Sokrates erkennt die Akrasie als Akrasie, als selbständigen Zustand nicht an; er lässt sie im intellectuellen Defect, in der Unwissenheit aufgehn; die Einsicht hebt die sog. Akrasie auf. Der xenophontische Sokrates Mem. IV, 5 behauptet umgekehrt: die Akrasie als selbständige, furchtbare Macht hebt die Einsicht auf. Die Psychologie des echten Sokrates ist intellectualistisch, die des xenophontischen Sokrates hier ist pathologisch: das ist ein Gegensatz, den keine Deutung wegbringen kann. Es hilft wenig, wenn Wildauer und Zeller (Archiv VII, 108) sich an das αἰσθανομένους Mem. § 6 halten, das kein Wissen, Erkennen, Erwägen sei. Sie vergessen, dass καὶ πολλάκις αἰσθανομένους τῶν ἀγαθῶν eben doch mehr besagen muss als das Vorangehende: dass die Akrasie die Erkenntniss nicht zulässt und also steigernd bedeutet, dass sie sogar die vorhandene Erkenntniss zerstört; sie vergessen vor Allem, dass αἰσθανόμενους schon darum intellectuell zu verstehen ist (wie es auch Döring, Lehre des Sokr. S. 251, als volle Erkenntniss nimmt), weil es in dem Absatz § 6 steht, der die Gefährlichkeit der Akrasie für die σοφία aufzeigt, — eben diese Gefährlichkeit leugnet die echte Sokratik. Man sage nur nicht, dass sich Xenophon solchen scharfen, dogmatischen Gegensatzes nicht bewusst sei; er verficht ja gerade die Möglichkeit des Erkenntnissverlustes durch die Leidenschaften Mem. I, 2, 19ff. gegen die (längst als Sokratiker erkannten) φιλόσοφοι. Wenn Sokrates wirklich (wie Mem. IV, 5) in seinem Sinne lehrte, warum beruft er sich Mem. I, 2 nicht auf ihn? Wenn er aber nicht in seinem

[1]) Wildauer (Psychol. d. Willens b. Sokr.) hat dies nicht gesehen und glaubt in Mem. § 6 gar ein Zeugniss für die intellectualistische Ausdeutung der Akrasie entdeckt zu haben (S. 74 f.). Sonst citirt er für die intellectualistische Tugendauffassung ausschliesslich den Protagoras, die aristotelisch-peripatetischen Ethiken und auch Mem. III, 9, 4, dagegen für seine „tiefere Erklärung der Akrasie“ nur die drei Memorabilien-Capitel über die ἐγκράτεια (mit der verwandten Stelle II, 6, 1), sowie Mem. I, 2, 30, wo Xenophon im eigenen Namen spricht. Schon diese Trennung der Zeugnisse hätte ihn bedenklich machen sollen; aber das Curioseste ist, dass die Capitel von der ἐγκράτεια gegenüber den intellectualistischen Zeugnissen „mehr populäre Aeusserungen“ über die Akrasie enthalten sollen (S. 82. 86) und doch gleichzeitig jenen gegenüber die „tiefere Erklärung der Akrasie“ und „Elemente der Weiterbildung“.

Sinne lehrte, warum sagt er es nicht Mem. IV, 5? Weil er eben seinem Sokrates hier seine eigene Meinung in den Mund legt; denn dass es seine individuelle Meinung sei, sagt er ja Mem. I, 2, 19 ff. ausdrücklich.

Aber darum ist Mem. IV, 5 noch lange nicht original xenophontisch. Die Kluft zwischen der echten Sokratik und Xenophon bleibt bestehen. Der Intellectualismus, der Cultus der Erkenntniss ist das einzige Dogma, das alle sokratischen Schulen vereinigt. Wenn irgend etwas, gehört dies dem echten Sokrates; wer daran rüttelt, steht vor dem historischen Sokrates als einer leeren Figur. Aber es giebt innerhalb der Sokratik eine Richtung, die zwischen dem reinen Intellectualismus und Xenophon vermittelt, sodass ihr dieser folgt, und die gleichzeitig den Intellectualismus schärft, sodass gerade ihr gegenüber Xenophon seine Differenz hervorkehrt. Es giebt thatsächlich eine Möglichkeit, die stärkste Bejahung und die stärkste Verneinung der Akrasie zu vereinigen, ja mehr: Bejahung und Verneinung fallen hier sogar so zusammen, dass, wer die eine aufbrachte, damit das ganze Problem eröffnete und zugleich auch die andere aufbrachte. Allerdings, eine Vereinigung in Xenophon's Sinne ist nicht möglich, geschweige nothwendig gegeben. Versteht man unter Akrasie das Handeln wider besseres Wissen oder den Verlust der Erkenntniss, Beides durch die Macht der Leidenschaft, kurz gesagt die Uebermacht der Leidenschaft über die Erkenntniss, so haben wir das, was Xenophon behauptet und die echte Sokratik leugnet, die mit der Ohnmacht des Wissens aufgehoben ist, und hier giebt es keine Versöhnung zwischen Ja und Nein. Versteht man aber unter Akrasie die Macht der Leidenschaft überhaupt, so kann daneben die Macht des Wissens sehr wohl bestehen, so haben wir, kantisch zu reden, keinen logischen, sondern einen realen Gegensatz. Und man kann mehr sagen. Wer die Erkenntniss gerade als Macht zeigen will, muss sie im Kampfe zeigen, muss ihr einen Gegner rüsten, muss gerade auch die Leidenschaft als Macht zeigen. Mit der Erkenntniss als Macht war auch die Leidenschaft als Macht gegeben. Wer die Weisheit am höchsten triumphiren lassen wollte, wer die Akrasie am meisten hasste, am lautesten die Nothwendigkeit ihrer Negirung predigte, musste sie gerade als furchtbarsten Drachen zeigen. So vereinigen sich stärkste Bejahung und stärkste Verneinung der Akrasie, und so eben ist die Vereinigung in der kynischen Lehre gegeben.

Der Kyniker ist der Kämpfer gegen die Leidenschaften (Luc. vit. auct. 8), und er kämpft zeitlebens mit dem *λόγος* gegen das *πάθος* (L. D. 38). Antisthenes hat zuerst den Weisen als *παλαιστικός* vorgeführt, jedenfalls gerade auch in der Schrift *περὶ ἐλευθερίας*, wie aus Frg. 60, 20 hervorgeht, hat am sokratischen Wesen die *ἰσχύς* hervorgestellt (Frg. 47, 6), hat eben den Sokratesgeist mit der Herakleskraft verschmolzen, d. h. er hat die Erkenntniss dynamisch verstanden, hat das Denken zugleich als seelische Kraft, d. h. als Wollen, gefasst; aber mit dem seelischen Herakles war eben auch der seelische Feind nothwendig gegeben, mit dem Activum der Seele auch das Passivum, das *πάσχειν* der Seele. So vermittelt die dynamische Psychologie des Kynikers zwischen der rein intellectualistischen des Sokrates und der pathologischen des Xenophon. Sie liefert dieser die Macht des *πάθος*, aber gleichzeitig schärft sie doch wieder den Intellectualismus, indem sie dem *λόγος* Waffen giebt, ihn als steten Kämpfer und steten Sieger über das *πάθος* behauptet. Und dadurch reizt gerade diese dynamische Auffassung den Widerspruch Xenophon's, der er die Macht des *πάθος* zugiebt, aber nicht die ewige, unüberwindliche Uebermacht des *λόγος*, die *ἀρετὴ διδακτή* als *ἀναπόβλητος* (L. D. 105), als *ἀναφαίρετον ὅπλον* (ib. 12), die *ἀσάλευτα τῆς ψυχῆς τείχη καὶ ἀῤῥαγῆ* (Epiphan. adv. Haeres. III p. 1089 B C Pet. Diels doxogr. p. 591), die *φρόνησις* als *ἀκλινὲς καὶ βάρος ἔχον ἀσάλευτον* (Philo qu. omn. prob. lib. p. 869), als *τεῖχος ἀσφαλέστατον* (*μήτε γὰρ καταῤῥεῖν μήτε προδίδοσθαι* L. D. 13), die *ἀνάλωτοι λογισμοί* (ib.). Mit solcher Energie in so vielen Wendungen hat schon in unsern dürftigen Fragmenten gerade Antisthenes die Erkenntniss als unbesiegliche Macht herausgestellt und damit die Unmöglichkeit der Akrasie im absoluten Sinne gezeigt. Es ist klar, dass e r hauptsächlich das Problem der Akrasie bearbeitet hat, und es ist ja auch klar, dass erst für den psychologischen Dynamiker das Problem aufbrach, für diesen aber nothwendig. Die Akrasie ist ja eine Gestalt vom Kampfplatz der Seele; sie ist die *δύναμις* der Leidenschaft, der eben der Intellect auch als *δύναμις* gegenübertritt, und die Frage ist: kann sie mächtiger sein als der Intellect, d. h. kann sie Akrasie im absoluten Sinne sein? Für den reinen Intellectualisten Sokrates war dies Problem noch kaum vorhanden. Er sah ja den alleinherrschenden Intellect noch garnicht im Kampf, und für ihn wäre der Satz von der Unüberwindlicheit des Wissens eine leere Tautologie gewesen. Im blossen Bereich des Denkens ist das Wissen

der natürliche Höhepunkt, und was sollte sich in der einen psychischen Dimension über das Wissen erheben? Etwa die Unwissenheit? Erst für den Dynamiker gab es einen Kampf, einen Feind des Wissens, und für ihn erst war die Frage gegeben und brennend geworden, ob die Erkenntniss immer siegt. Erst für Antisthenes war die Unüberwindlichkeit der Erkenntniss ein synthetischer Satz, den es sich zu verfechten lohnte. Und so meine ich jetzt, dass die Ethiken den antisthenischen Sokrates vor Augen haben, wenn sie die Uebermacht des Wissens und die Nichtanerkennung der Akrasie (im absoluten Sinne) als sokratische Dogmen citiren: (Eth. Eud. 1246 b[33]: οὐδὲν ἰσχυρότερον (!) ἐπιστήμης. Magna Mor. 1200 b[25]. Eth. Nic. 1145 b[21]: δεινὸν (!) γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκρ. μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο (!) πρὸς τὸν λόγον, ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας).

Nun hat man längst Plato Prot. 352, wo der erste Satz der Nic. z. Th. wörtlich anklingt (aber gerade ohne den kynischen Anfang mit δεινόν!), als Quelle des Aristoteles hier behauptet (zuletzt Döring a. a. O. S. 559 ff.). Aber es wäre doch erst noch zu untersuchen, wie sich hier der platonische Sokrates zum antisthenischen verhält. Denn die These von der Unüberwindlichkeit des Wissens ist doch nun einmal Hauptthese des Antisthenes, und wenn er sie schon in den erhaltenen Fragmenten in mehreren Variationen bringt (s. vor. Seite), wer darf sagen, dass er sie nicht auch in der Form brachte, in der sie bei Plato und Aristoteles steht? Und von dieser Form werden wir noch reden. Plato muss hier mit Antisthenes zusammengehn, — sonst wäre er kein Sokratiker. Für Sokrates bestand die dynamische Frage noch nicht, aber wenn sie ihm vorgelegen hätte, so hätte der Intellectualist nicht anders antworten können wie Antisthenes und hier Plato: das Wissen ist die höchste Macht und unbezwinglich. Aber zeigte sich nicht der platonische Protagoras kritisch gegen Antisthenes gerichtet? Doch eine Debatte setzt, wenn sie nicht in die Luft gehen soll, einen gemeinsamen Boden für die Gegner voraus und zielt darauf hin, den Streitenden logisch zu schlagen, d. h. mit sich selbst, d. h. mit seinen eigenen Thesen in Widerspruch zu bringen. Zeigt sich nun hier über unsere These zwischen Sokrates - Plato und Protagoras - Antisthenes eine Differenz? Im Gegentheil, es ist gerade die eigene Waffe des „Protagoras", die „Sokrates" aufgreift, um ihn zu schlagen. Er greift diese These auf, weil „Protagoras" sie selbst anerkennt und „Sokrates" ihn

von ihr aus im Folgenden widerlegen kann, indem er seine andere These, auf die es ankommt, als ihr widersprechend aufzeigt. „Sokrates" bestreitet Prot. 352 in Wendungen, die stoisch klingen, weil Plato hier, die Zustimmung des Kynikers suchend, seine Sprache redet, die Ansicht der *πολλοί* (!), dass die *ἐπιστήμη* oder *φρόνησις* (! C) *οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν* sei, dass die vorhandene Erkenntniss von den Leidenschaften wie ein Sklave herumgezogen und so der Mensch überwältigt werde. Das bestreitet ja auch gerade Antisthenes nach den Fragmenten so energisch wie möglich, und „Protagoras" erklärt sich hier nicht nur völlig einverstanden, sondern findet es gerade für seine Person *αἰσχρόν* (!), wenn er nicht die *σοφία* als höchste Macht (*κράτιστον*) verfechte. Und er begleitet mit steter Zustimmung den Nachweis des „Sokrates", dass die Akrasie *ἀμαθία ἡ μεγίστη*, und zum Schluss erscheint ihm das Gesagte *ὑπερφυῶς ἀληθῆ* (358 A). „Sokrates" weist da auf „Protagoras", der sich als *ἰατρός* für die Akrasie = *ἀμαθία* empfiehlt (vgl. Antisth. Frg. 56, 4. 61, 27 und den Kyniker Luc. vit. auct. 8 *εἰμὶ — ἰατρὸς τῶν παθῶν*), und tadelt die Leute, die, statt ihre Söhne zu den Tugendlehrern zu schicken, für ihr Geld sorgen (357 E), — das ist der ewig wiederholte Tadel der kynischen Apostrophe, den hier Plato boshaft dahin wendet, als werde nur die falsche Anwendung des Geldes getadelt, das in die Taschen der Lehrer fliessen solle. Endlich lesen wir die These, die hier Sokrates mit Protagoras durchführt, ausdrücklich Antisth. Frg. 29, 1: *ἡττᾶσθαι τοὺς ἀμαθεστέρους δι' ἄγνοιαν ἡδονῆς*.

Mit Recht findet Sokrates am Schluss des Dialogs, dass er mit jenem ganzen Nachweis über die Akrasie doch eigentlich für die These des Protagoras, die eben die des Antisthenes ist, für die These von der *ἀρετὴ διδακτή* gesprochen habe. Thatsächlich hat die Frage von der Unüberwindlichkeit des Wissens, wie erst für den Dynamiker, so auch erst für den Didaktiker ein Interesse. Es ist eine pädagogische Frage, und der leidenschaftliche Pädagoge Antisthenes verficht damit die Macht seiner Lehre. Den historischen Sokrates geht das nichts an; denn er wollte noch nicht Pädagoge sein. Dass aber Plato jenen Nachweis mit solchem Eifer führt, hat wohl noch einen besonderen Grund. Er schlägt hier den Kyniker nicht im Inhalt, den er gerade von ihm aufnimmt, sondern in der Form. Er liefert hier ein Meisterstück der Dialektik, und wie er im Euthydem dem Autor des Protreptikos die wahre protreptische Methode vorführt, so zeigt er

auch hier Antisthenes, wie man seine These so fein beweisen kann, dass man die (vom Kyniker gesuchte) Paradoxie vermeidet. Wenn wir, sagt Plato am Schluss des Nachweises 357 D, damals sogleich gesagt hätten, dass es ἀμαθία sei (wie der Kyniker mit der Thür in's Haus fällt), so hätte man uns ausgelacht; jetzt aber (nach dem überzeugenden Nachweis) würdet ihr zugleich über euch lachen.

Es ist ein echt kynischer Kampf gegen die πολλοί, den Sokrates-Plato hier im Bunde mit Protagoras-Antisthenes gegen die pathologische Psychologie führt. Er behandelt diese Ansicht der πολλοί, wie gesagt, auch Gorg. 491 DE und Phaed. 68 C—69 B. Dass er im Gorgias sich an Antisthenes anschliesst, ist längst erkannt (s. oben S. 395), und dass er es gerade an dieser Stelle thut, wo er der Ansicht des Kallikles gegenübersteht, dass nicht in der ἐγκράτεια die φρόνησις liege, sondern im Gegentheil der ἐγκράτεια, bedarf keiner Worte. Aber auch aus jener Phädostelle spricht gerade Antisthenes, wie sich oben S. 232 ergab. So plausibel zunächst Natorp's Ansicht scheint, dass hier mit dem Tauschgeschäft der ἡδοναί eben die Ansicht des Utilitariers Antisthenes abgewiesen werde (obgleich auch Plato im Protagoras die ἡδοναί „misst"), es giebt doch nun einmal Keinen, der so wie der Kyniker das Pactiren mit der ἡδονή abgewiesen (vgl. Antisth. Frg. 52, 12), so die φρόνησις hors concours gesetzt als absolute Münze, dass selbst Plato im Philebus und in der Rep. 505 B die Schroffheit dieses Entwederoder: φρόνησις oder ἡδονή nicht mitmachen will. Der Kyniker findet es δεινόν, dass Musiker und Athleten um der Stimme oder des Leibes willen ἡδονῶν κρατοῦσι, aber Niemand um der σωφροσύνη willen (Stob. fl. 5, 41), — da haben wir die absolutistische Tendenz der Phaedostelle.

Aber an einer andern Stelle geräth Plato wirklich mit der antisthenischen ἐγκράτεια in Fehde. Rep. 430 E 431 AB polemisirt er nicht mehr gegen die πολλοί, sondern gegen einen λόγος, gegen einen Terminus (ὥς φασι), gegen die Definition des ἐγκρατής als κρείττω αὑτοῦ. Was stört eigentlich Plato an diesem Ausdruck? Das, was ihn immer wieder an Antisthenes stört: der Subjectivismus, der das Gute als das Eigene definirt, die Sorge für sich selbst fordert und alles Andere als Fremdes abweist, nicht nur die Selbsterkenntniss, sondern auch die Selbstbeherrschung als Grundlage der Tugend ansieht, die Selbständigkeit, Selbsthilfe als Ideal der Praxis bestimmt und als Ziel der Philosophie die Fähigkeit, mit sich selbst umzugehn (τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν Antisth. Frg. 62, 29). Diesen antisthenischen Cultus des Selbst,

diesen Subjectivismus, der das Subject noch einmal dem Subject als Gegenstand giebt, es gleichsam reduplicirt, kritisirt Plato im Charmides; er zersetzt da die These des Antisthenes: ἀγαθόν = οἰκεῖον (vgl. Zeller 304, 1) und findet auch in der Selbsterkenntniss das Selbst eine leere Bestimmung und damit alle antisthenischen Bestimmungen der σωφροσύνη unbrauchbar. Aber der zunächst in's Unrecht gesetzte Antisthenes ist eben doch der Modernere. Indem er das Selbst mehr noch als die Erkenntniss betont, das Selbst nicht nur als erkennend, als Denksubject, sondern auch als Subject überhaupt, als praktisch selbständig, selbstherrlich, als Kraft begreift, arbeitet er der späteren Moral vor, die eben auch subjectiv-dynamisch, d. h. Willensmoral ist. Denn was ist der Wille anders als die reine Kraft oder Aktualität des Subjects? Der reine Moralismus wird nun einmal immer ein Kantianismus sein, der das Gute rein im Willen sieht. Wer es im Gefühl oder sokratisch im Wissen sieht, macht die Moral zur leibeigenen Milchschwester der Kunst oder Wissenschaft. Die reine Moral hat keine specifische Function als den Willen und der blosse Wille kein specifisches Ideal als die Moral. Der Kyniker, als der Entdecker des Willens, ist der erste griechische Moralist. Und der Entdecker des Willens eben ist er als der Entdecker der inneren Freiheit; denn der Wille als das Vermögen der Selbstbestimmung ist eins mit der inneren Freiheit, und beide haben ihren Gegensatz im Zwang.

Bei Plato ist die Willensfunction und Willensmoral im zweiten Seelentheil angelegt, dessen politisches Analogon nicht zufällig mit den κύνες verglichen wird und in dem, was er an Naturell und Erziehung fordert, viel Kynisches hat. Aber das Willensartige ist ja bei Plato nur ein Theil der Seele und nicht einmal der herrschende. Das Subject ist hier bei ihm überhaupt nicht als Subject, als einheitliche Kraft erfasst, sondern es wird als objektive Existenz in drei Stücke geschnitten, und vor lauter Seelentheilen kommt es zu keiner Seele. Und diese objectivistische Zerlegung der Seele nimmt bei Plato gerade ihren Ausgang von der Kritik der eben kynisch subjectivistischen Termini κρείττω und ἥττω αὑτοῦ, weil er in diesen comparativischen Seelenbestimmungen das Eingeständniss sieht, dass ein Mehrfaches, ein κρείττω und ἥττω in der Seele wohnt, die er dann als denkenden und als begehrlichen Seelentheil auffasst. Das αὑτοῦ, also gerade die Betonung des Subjectiven, wirft er ab als überflüssig, ja lächerlich; denn wer κρείττω αὑτοῦ, sei auch ἥττω αὑτοῦ, da

Beides, das da verglichen wird, zum αὐτόν gehört, Subject, Seele ist. Der Kyniker kann nicht, wie Plato, Begehren, Muth und Denken übereinanderbauen, weil ihm dabei die individuelle Einheit des Subjects verloren ginge. Leidet in der platonischen Psychologie die seelische Einheit, so leidet in der kynischen die seelische Differenzirung: die Alten hatten eben den Begriff des functionirenden Organismus, die Seele als Einheit von mehreren Functionen noch nicht erfasst. Zwischen Plato und Antisthenes bestand hier schon jener Gegensatz, den später Carneades gegen Chrysipp so zum Austrag bringt, dass durch ihn wohl Panätios und Poseidonios zu einer Reform der stoischen Psychologie im platonisch-aristotelischen Sinne veranlasst wurden[1]). Für Antisthenes ist die seelische Einheit des Individuums, d. h. die Person, das Wichtigste und Sicherste; Plato braucht nicht die Einheit in der Seele, sondern findet sie jenseits aller Psychologie in der objectiven Idee. Im Begriffswissen des Sokrates liegt noch der Gegensatz zwischen beiden gebunden. Aber aus dem sokratischen Begriffswissen objectivirt Plato den Begriff zur Idee, und subjectivirt Antisthenes das Wissen zur Weisheit, d. h. zur Eigenschaft einer Person, und von ihm sicher hat Xenophon den Ausdruck πᾶσα ἀρετὴ σοφία (statt ἐπιστήμη). Plato kann mit seiner Aufstellung verschiedener Seelentheile wie auf einer Claviatur die verschiedenen Tugenden zum Ausdruck bringen. Der Subjectivist Antisthenes mit seiner blossen Einheit der Person hat eben nur psychisches Material für e i n e Tugend, und Plato zeigt ihm desshalb im Protagoras, Charmides, Laches, in der Republik etc., dass alle seine Specialbestimmungen der Tugenden widerspruchsvoll oder leer und ungenügend sind. So zeigt Plato z. B. im Laches, dass die Tapferkeit — die ja bei ihm als Tugend des zweiten Seelentheils festgelegt ist — mit der antisthenischen Definition als Wissen der δεινά und μὴ δεινά in die allgemeine Tugend zurückfällt, da sich dieses Wissen nicht vom sonstigen Wissen der ἀγαθά und κακά trennen lässt. So zeigt er in der Republik, dass keine antisthenische Bestimmung der Gerechtigkeit befriedigen kann, weil sie nicht auf die trichotomische Psychologie begründet ist[2]). Vor Allem aber kann Antisthenes nicht wie Plato die Weisheit als Tugend des denkenden Seelentheils scheiden von der Besonnenheit (oder Enthaltsamkeit) als Tugend des rechten Verhältnisses der Seelentheile. Ihm müssen

[1]) Vgl. Schmekel, Die Philosophie d. mittl. Stoa S. 326—337.

[2]) Dass diese das Entscheidende ist, das erst den Skeptiker Glaukon befriedigt, darüber vgl. Dümmler, Kl. Schr. I, 252.

die σοφία und die ἐγκράτεια zusammenfallen, doch anders als dem strengen sokratischen Rationalismus, der nur die denkende Seele mit dem Ziel des Wissens kennt. Bei Antisthenes ist ja noch hinter dem Denken als blossem Attribut das Subject betont als Subject, als selbstständig, frei, herrschend: es hat nicht bloss die Causalität des Denkens, sondern seine eigene Causalität, d. h. es will. Da aber Antisthenes über die Einheit des Subjects nicht hinauskommt, so muss er, ob bewusst oder unbewusst, dessen Functionen, Wollen und Denken einssetzen, genau wie später die Stoa und der von Chaignet mit Recht öfter zum Vergleich herangezogene Monismus Spinoza's Wollen und Denken einsgesetzt haben.

So lässt nun Antisthenes die Wissens- und Willenstugend, die σοφία und die σωφροσύνη oder ἐγκράτεια zusammenfallen, aber eben nicht im echt sokratischen Sinne so, dass die praktische Tugend in der rationalen aufgeht, sondern so, dass ihm beide, die praktische und die rationale Tugend, gleichwerthig ineinander aufgehn. So ist es schon der kynisch gefärbte Sokrates, der bei Xenophon die praktische und die rationale Seite gleich stark betont (Mem. III, 9, 4): σοφία und σωφροσύνη, εἰδέναι und πράττειν, ἄσοφος und ἀκρατής gehn untrennbar, aber gleichberechtigt in dieser Einheit zusammen. Doch die Einheit des Wollens und Denkens, dieses Zusammen des Rationalen und Praktischen liess sich im Ausdruck nicht immer festhalten; es musste bei dem immer auf eine paränetische Parole hindrängenden Kyniker bald das eine, bald das andere Element hervortreten; es musste jenes Schwanken eintreten, das man bei den älteren Stoikern öfter bemerkt hat, und das eben ein Beweis für die Einheit und den Mangel der Differenzirung ist. So spricht Antisthenes bald von νοῦς und φρόνησις als Grundlage des Lebens, von der ἀρετὴ διδακτή des σοφός, und bald wieder ist ihm φύσις oder πόνος das Wesentlichste, die ἀρετή Sache der ἔργα und bedürftig nicht der λόγοι und μαθήματα, sondern nur der ἰσχύς. Der spätere Kynismus giebt schon deutlicher der praktisch-naturalistischen Seite vor der rationalen den Vorzug, und so bestätigt auch die Entwicklungslinie des Kynismus, dass schon die Mitbetonung jener Seite bei Antisthenes wohl Zuwachs über Sokrates hinaus war. Mit Zenon, der von Krates auf den antisthenischen Standpunkt zurückkehrt, dem Sokrates wieder bewundernd sich nähert, wird das Schwanken zwischen der praktischen und der rationalen Tendenz wieder stärker. Aber der ganze Kynismus kämpft kaum weniger gegen die δόξαι als gegen die ἡδοναί, und namentlich Antisthenes

hat hier schwerlich anders gedacht als die Stoa. Er fordert als praktische Grundtugend die ἐγκράτεια und hat sicherlich wie die Stoa die Akrasie als Quelle der Begierden, der πάθη bekämpft; aber diese πάθη werden ihm eben wie der Stoa (Plut. virt. mor. 3 S. 441) schlechte Urtheile gewesen sein. So wandelte sich ihm die praktische Tugend in eine theoretische Tugend, die aber doch, sofern die Urtheile wie bei den Stoikern auf die αἱρετέα und φευκτέα gingen, zugleich eine praktische Tugend war.

Man mache sich klar, wie dies Urtheilen, das zugleich ein Wollen ist, beschaffen sein muss. Es kann nur Werthurtheile enthalten, nur auf die ἀγαθά und κακά gehn, die ja allein Gegenstand des Willens sind und wirklich allein den Kyniker interessiren. Der Wille ist eine antithetische Function, wie ja Descartes sogar das Bejahen und Verneinen nur ihm zuweist und ein moderner Psychologe ihn in Liebe und Hass auflöst. Für den Kyniker, der das wollende Subject herausstellt, scheidet sich die Welt in οἰκεῖα und ἀλλότρια oder φίλα und ἐχθρά. Das wollende Urtheilen ist eben ein Entscheiden des Denkens in der Richtung des Willens, d. h. für oder gegen etwas, ein Wählen oder Abweisen, und darum sind die stoischen Termini αἱρετέα und φευκτέα, die das Ja und Nein des Willens ausdrücken, schon für den Kyniker charakteristisch und nothwendig. Antisthenes lehrt die κακά als φευκτά (Frg. 62, 34); er ist überhaupt der Theoretiker der Praxis. Den Willen interessirt an der Theorie nur das praktische Ja und Nein, und so ist der Kyniker als Willensphilosoph nothwendig Antithetiker; er lehrt das rechte Entscheiden für den Willen, was zu thun und was zu meiden ist; er lehrt die richtige Unterscheidung des Guten und Bösen. Aus der still vorausgesetzten Einheit von Denken und Wollen ergiebt sich und erklärt sich als nothwendige kynische Lehre die Einheit von Denken und Handeln, λόγος und ἔργον, σοφία und σωφροσύνη oder ἐγκράτεια, von Theorie und Praxis. Es giebt da keine rechte Praxis, die nicht theoretisch bestimmt, gelehrt ist, und es giebt keine rechte Theorie, deren Inhalt und Folge nicht Praxis ist. Alle kynische Theorie ist gleichsam nur Variation der Prodikosfabel, lehrt nur am Scheideweg des handelnden Willens, lehrt nur die Unterscheidung des Guten und Bösen. Das wahre Wissen und der rechte Wille sind eins als die distinguirende praktische Vernunft.

Diese kynische Einheit des unterscheidenden Denkens und Handelns finden wir nun in Mem. IV, 5, aber auch Dio or. 14,

und beide Erörterungen stimmen hier im Positiven so zusammen, dass sie wieder ihre gemeinsame kynische Quelle bestätigen und sich gegenseitig erläutern. Xenophon allerdings hat dies absolute Ineinander der rationalen und praktischen Tugend theils nicht begriffen, theils nicht gebilligt. § 6 fälscht er, wenn auch zaghaft, den kynischen Sokrates (s. oben S. 581 f. und unten), ohne doch den kynischen Grundgedanken verwischen zu können, dass die *σοφία* und die *ἐγκράτεια* (als praktische Tugend, § 1) ihren gemeinsamen Gegensatz in der *ἀκρασία* finden, wobei die *σοφία* als *μέγιστον ἀγαθόν* (vgl. Protagoras-Antisthenes 352 D) und eben schon praktisch (*ὠφελοῦσι — αἱρεῖσθαι!*) genommen ist. Wichtiger ist der Schluss des Capitels, der hier genauere Betrachtung fordert. § 11 setzt nicht nur den *ἀκρατής* zum *ἀμαθέστατον* und *ἀφρονέστατον θηρίον* herab, sondern findet auch: *τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι*, — ein merkwürdiges Ineinander und Miteinander von rationalen und praktischen Elementen, das eigentlich nur verständlich wird, wenn man von der ethischen Psychologie der Stoa zurückschliesst auf ihren geistigen Vorfahr Antisthenes, der eben schon diese Elemente mischte. Der Kynismus schaut hier fast aus allen Gedanken und Wendungen heraus. Wenn der *ἀκρατής* mit dem *ἀμαθέστατον* und *ἀφρονέστατον θηρίον* verglichen wird, so ist Alles daran antisthenisch: der Abscheu vor der *ἀφροσύνη* und *ἀμαθία*, das doppelte *διαφέρει*, der Thiervergleich (s. auch den Vergleich des von der Lust Beherrschten mit dem *ἰχθύος τρόπος ἢ ἄλλου τινὸς ἀλόγου* Diog. ep. 39, 3) und vor Allem die Fassung des Unenthaltsamen als *ἀμαθέστατος* (vgl. Antisth. Frg. 29, 1: *ἡττᾶσθαι τοὺς ἀμαθεστέρους δι' ἄγνοιαν ἡδονῆς*). Auch der Superlativ hat hier einen guten kynischen Sinn. So hiess es bereits Mem. II, 1, 4 f., dass nur die *ἀφρονέστατα θηρία* der Akrasie verfallen, während der recht erzogene Hund (vgl. den Anfang des Capitels) davon frei ist. Die Superlative gehören aber überhaupt zur Sprache des immer den Mund vollnehmenden Fanatikers; nicht weniger als 13 Superlative in den beiden Schlussparagraphen von Mem. IV, 5 lassen den Paukenschlag der kynischen Rhetorik vernehmen. In denselben Fanatikerstil gehört die Vorliebe für *μόνος*; vgl. neben *ἐγκρατέσι μόνοις* hier auch § 9 *μόνα — μόνων — μόνη — μόνη*. Wenn der *ἀκρατής* § 11 *ἥδιστα ἐκ παντὸς τρόπου* sucht, so hat auch der Kyniker den *ἀκρατής* als den nach Allem Greifenden

gebrandmarkt (vgl. oben S. 494 ff.), während Antisthenes nur bestimmte ἡδονάς anerkennt (Frg. 52, 11. 59, 12) und gerade Aristipp gegenübersteht, der jede ἡδονή als gut gelten lässt.

Aber nun die Hauptsache: was soll hier das λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγειν κατὰ γένη bedeuten? Was soll es bedeuten, dass Xenophon hier am Schluss von Mem. IV, 5 plötzlich aus directer Rede in indirecten Bericht verfällt, dass der Hymnus auf die ἐγκράτεια als Grundlage aller Tugend damit endet, dass mit einem doppelten μάλιστα vielmehr die Dialektik als Grundlage aller Tugend empfohlen wird, dass die Enthaltsamen einsgesetzt werden mit den grössten Dialektikern und die grössten Dialektiker eins mit den grössten Gebietern und zugleich mit den besten und glücklichsten Männern? All das Unverständliche wird allein verständlich, all das Durcheinander löst sich erst durch einen Blick auf den Kynismus. Um vom Letzten und Einfachsten zu beginnen: die Verbindung der ἄριστοι und εὐδαιμονέστατοι ist in der Hauptthese gegeben, dass die ἀρετή allein die εὐδαιμονία schafft (Antisth. Frg. 47, 6), und die ἀρετή als ἐγκράτεια oder ἀπάθεια s. z. B. bei Teles: εὐδαίμων ὁ ἐκτὸς τοῦ πάθους (Stob. fl. 108, 83). Charakteristischer ist die Einstellung der ἡγεμονικώτατοι in die Verbindung der διαλεκτικώτατοι und ἐγκρατεῖς. Das hat nur in der kynisch-stoischen Lehre einen guten Sinn, in der es aber geradezu Grunddogma ist: der Weise ist der wahre Herrscher, und die wahre Herrschaft liegt in der Selbstbeherrschung. Auch die 14. Diorede beginnt mit der Freiheit und mit den Herrschern, mit dem Vorwurf gegen die Könige, die es nur durch äussere Zeichen sind, innerlich aber erbärmlich und unglücklich (vgl. Mem. IV, 5 Schl. ἄριστοι und εὐδαιμονέστατοι) und nicht φρονήσει σοφώτεροι. Vgl. Diogenes bei Dio IV § 24: der beste König ἀνίκητος ὑπὸ πάσης ἐπιθυμίας, Diog. ep. 39: die begierdenfreien Seelen leben ἡγούμεναι πάντων καὶ ἐπιτάττουσαι ἀρχικῶς; der sich übende ἐλεύθερος, ἄρχων καὶ οὐκ ἀρχόμενος, — βασιλεύων.

Doch noch immer bleibt unklar, was hier am Schluss unseres Capitels die ἐγκράτεια mit der Dialektik zu thun hat: ἐ γ κ ρ α τ έ σ ι μόνοις ἔξεστι — δ ι α λ έ γ ο ν τ α ς κατὰ γένη τὰ μὲν ἀ γ α θ ὰ π ρ ο α ι ρ ε ῖ σ θ α ι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι. Zunächst erinnere man sich, dass die Stoa, wie Antisthenes, die Tugend bald dynamisch (als ἰσχύς), bald rational als φρόνησις = ἐπιστήμη ἀ γ α θ ῶ ν καὶ κ α κ ῶ ν bestimmt, ja ausdrücklich sowohl die ἐ γ κ ρ ά τ ε ι α wie die φρόνησις (vgl. Stob. 102 u. Cic. de off. I, 43, 153) definirt als ἐ π ι σ τ ή μ η α ἱ ρ ε τ ῶ ν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων. Hier haben

wir jene Auffassung der ἐγκράτεια als des praktisch unterscheidenden Wissens, die sich soeben aus der kynischen Voraussetzung der Einheit von Denken und Wollen als nothwendig ergab. Die Einheit von Dialektik und Selbstbeherrschung ist nichts Anderes als die Einheit der Denk- und Willenstugend. Es ist natürlich der eifrige Onomatologe Antisthenes, der, wie es Mem. IV, 5, 12 geschieht, das Wort διαλέγεσθαι gedeutet und wie immer tendenziös gedeutet hat. Es ist wohl nicht Zufall, dass Epiktet im Anschluss an das Antistheneswort, nach dem die Bildung mit der ὀνομάτων ἐπίσκεψις beginnt, gerade den folgenden Paragraphen der Mem. (IV, 6, 1) citirt (diss. I, 17, 12). Interessant ist nun, wie an unserer Stelle die Etymologie der Dialektik der antisthenischen Tendenz dienstbar gemacht ist. Gewiss hat Antisthenes den Cultus der Dialektik vom echten Sokrates, dem Urdialektiker (vgl. Archiv IX, 51); aber er versteht sie anders, nicht rein wie Sokrates. Er hält sich, wie Mem. IV, 5 zeigt, an das Activum διαλέγειν und erreicht dadurch zweierlei in seinem Sinn: die Dialektik wird praktisch und antithetisch. Im διαλέγειν wird die Dialektik zur Handlung. Das kynische Denken ist nun einmal in der Wurzel schon zugleich dynamisch-praktisch, zugleich ein Wollen oder Handeln; es ist gleichsam schon mit einer thätigen Hand geboren. Das kynische Denken ist zugleich ein Greifen, ein Wählen (αἱρεῖσθαι) von diesem und Abstossen von jenem; weil es praktisch ist, ist es zugleich antithetisch. Das kynische Denken ist ein Entscheiden; es unterscheidet Gutes und Böses, d. h. was zu thun und was zu meiden ist. Antisthenisch zeigte sich diese antithetische Differenzirung schon früher (I, 355); jetzt zeigt sich, dass sie schon aus der praktischen Richtung des Denkens, aus dem Denken als Willensentscheidung fliesst. Und diese antithetische Differenzirung ist eben hier durch das διαλέγειν κατὰ γένη ausgedrückt. In diesem διαλέγειν ist aber nicht nur das richtige Denken, sondern auch das richtige Handeln gegeben: διαλέγοντας — τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι, sagt unsere Stelle. Denken und Handeln geht ja in diesem Entscheiden zusammen; das διαλέγειν ist, wie es ausdrücklich heisst, ein λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγειν. Das ist wieder nur in der Sprache des Kynikers verständlich, und jetzt sieht man wieder, warum er sich an das Activum klammert und garnicht an die natürliche Ableitung der Dialektik als Gesprächs von λέγειν, sprechen, denken will: ἔργῳ διαλέγεσθαι gäbe keinen Sinn, und Sprechen lässt noch das Handeln vermissen, aber

διαλέγειν hat auch praktische Bedeutung. Ob aber auch Sokrates, ob sonst ein Etymologe unter Dialektik praktische Differenzirung, Unterscheidung in Wort und That verstand? Doch Antisthenes hat für die Dialektik, wenn er sie als rechte Entscheidung des Denkens und Handelns zwischen Gut und Böse deutet, die Einheit mit der ἐγκράτεια gewonnen. Gewöhnlich fasst man doch Dialektik als Fähigkeit des Denkens und ἐγκράτεια als Tugend des Handelns, höchstens als Bewährung des Denkens im Handeln. Der Kyniker aber leugnet die Kluft zwischen Denken und Handeln, die Möglichkeit, dass das Denken auf dem Wege zum Handeln noch durch die Akrasie bewältigt wird, sodass das Handeln dem Denken widerspräche.

Durch die kynische Einheit des Denkens und Handelns wird die Dialektik zugleich praktische Tugend und die ἐγκράτεια zugleich dialektisch. Mem. III, 9, 4 f. wird diese kynische Lehre lauter als in unserem Capitel verkündet: σοφία und σωφροσύνη, d. h. theoretische und praktische Tugend sind untrennbar; σοφός τε καὶ σώφρων ist eben, wer auf Grund der Erkenntniss das Gute thut, das Schlechte meidet; ein Handeln wider besseres Wissen, einen σοφὸς ἀκρατής giebt es nicht, da jeder nach seinem Urtheil handelt, sondern Schlechthandeln ist sicherer Beweis für den Mangel nicht nur der σωφροσύνη, sondern auch der σοφία. Es ist unmöglich, dass der Weise jemals schlecht handelt und der Unweise jemals recht handelt. So absolut stellen eben der Kyniker und der Stoiker den Weisen und den Thoren gegenüber. (προ)αιρεῖσθαι und ἁμαρτάνειν sind hier Mem. III, 9, 4 f. (vgl. IV, 5, 11) feste Termini im Sinne des Kynikers, weil sie eben zugleich ein Urtheilen und ein Handeln ausdrücken. Mem. III, 9, 5 spricht so absolut von der Wahl der δίκαια u. s. w., und ähnlich wird den kynischen Asketen Diog. ep. 39, 3 das ἀναιρεῖσθαι μόνα τὰ δίκαια καὶ ῥᾷστα, τῶν δὲ ἐναντίων μηδὲ ἕν zugeschrieben. Hier haben wir (vgl. auch Diogenes Jul. VI, 195 A) zugleich wie Mem. IV, 5 das fanatische μόνα (s. S. 591) und als weiterés Absolutum ἐναντία. Auch Mem. III, 9, 4 f. und IV, 5 bewegen sich in lauter Antithesen von Gutem und Schlechtem; III, 9, 4 spricht von τἀναντία ποιεῖν, und Mem. IV, 5 hat 5 Mal τἀναντία. Und wieder schlägt hier die 14. Diorede mit 6 τἀναντία ein, und zwar auch fast stets im Sinne jener praktischen Antithese zwischen dem, was man thun soll (§ 16, wie Mem. III, 9 und IV, 5 und Diog. ep. 39 als δίκαια καὶ συμφέροντα καὶ ἀγαθά bezeichnet), und was auch der Wissende

immer thut, und dem zu Meidenden, das aber der Unwissende nicht meidet. Die praktische Antithese zeigt sich gegeben in der kynischen Einheit von Denken und Handeln, d. h. im Entscheiden. All dies finden wir auch in der 14. Diorede. Sie beginnt mit dem Tadel der „Menschen", die das Gute und Schlimme nicht kennen und darum es nicht suchen resp. nicht meiden (*οὐκ ἴσασι — καὶ τοίνυν οὐδὲ ποιοῦσιν*), sondern das Entgegengesetzte. Und es sei nicht wunderbar, dass sie nicht erfassen und bewahren können, was sie nicht kennen. Denn wenn sie nicht wüssten, was Schaf und Wolf ist, und doch eins der Thiere für nützlich und gut zu erwerben, das andere für schädlich und unbrauchbar hielten, so sei es nicht wunderbar, wenn sie das Schaf wie einen Wolf fürchteten und flöhen, den Wolf aber, weil sie ihn für ein Schaf halten, freundlich herankommen liessen. Denn die Unkenntniss zwinge die Unwissenden, das Entgegengesetzte zu fliehen und zu suchen, als ihnen erwünscht und nützlich ist. Hier erläutert uns der kynische Dio durch ein vortreffliches Beispiel, natürlich von Thiergattungen, das *διαλέγειν κατὰ γένη*, das unsere Memorabilienstelle fordert; er zeigt, wie dies *διαλέγειν* nothwendig ist und das Denken (Wissen) das Handeln antithetisch bestimmt. Und wenn nun das Resultat der kynischen Erörterung bei Dio lautet: *τὴν ἐλευθερίαν χρὴ λέγειν ἐπιστήμην τῶν ἐφειμένων καὶ τῶν κεκωλυμένων, τὴν δὲ δουλείαν ἄγνοιαν ὧν τε ἔξεστι καὶ ὧν μή* (§ 18), so haben wir hier zugleich am genauesten die Quintessenz von Mem. IV, 5 und die deutlichste Erklärung, warum dieses Capitel mit dem Lob der *ἐλευθερία* beginnt und mit dem Lob der Dialektik endet: weil die Freiheit des Handelns eben nur mit der Freiheit des Denkens besteht, in der richtigen Entscheidung zwischen dem Erlaubten, dem Handelnden Entsprechenden und dem für ihn Verpönten. Der antisthenische Euthydem Mem. IV, 2, 31. 39 ist Sklave, weil er *τὰ ἀγαθὰ καὶ κακά* nicht zu unterscheiden weiss, während die Kyniker *ἐλευθεριάζοντες ἔκρινόν τε καὶ διήλεγχον τά τε ὀρθῶς καὶ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα* (Philop. schol. Arist. p. 35 Br.). So hat nach Epict. diss. III, 24, 67 Antisthenes Diogenes befreit: *πῶς ἠλευθέρωσεν; Ἐδίδαξέ με τὰ ἐμὰ* (das Innere *ἀκώλυτον, ἀναγκαστον*, s. dort im Folgenden) *καὶ τὰ οὐκ ἐμά* (*ἀλλότρια*). Das ist das Befreien durch *διαλέγειν κατὰ γένη*.

Aber zwischen Dio und dem Schluss unseres Capitels besteht hier noch eine Differenz, dieselbe, die überhaupt zwischen Xenophon und dem Kynismus besteht, und die schon § 6 hervortrat.

Die Klarheit darüber wird erst die verworrene Stelle ganz durchleuchten. In der verglichenen Diorede tönte ebenso wie Mem. III, 9, 4 f. das *οὐκ ἰσχυρότερον ἐπιστήμης* der kynischen Sokratik; das Wissen zieht das Handeln nach sich, und das Schlechthandeln fliesst aus der Unwissenheit. Mem. IV, 5, 6. 10 f. aber wird nicht die tugendbildende Macht des Intellects, sondern gerade seine Schwäche, seine Abhängigkeit gelehrt; die Einsicht erscheint da als Spielball in der Hand der *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία*, von jener gefördert, von dieser gehemmt, unterdrückt. Von echter Sokratik sind hier die Mem. am weitesten entfernt. Schafft die Erkenntniss, sagt Sokrates, dann habt ihr die Tugend. Schafft die Tugend (*ἐγκράτεια*), sagt hier Xenophon, dann könnt ihr auch lernen und erkennen. Um nun doch Xenophon's Darstellung für Sokrates zu retten, behaupten Zeller und Wildauer, es werde hier gelehrt, dass die Einsicht in die Werthlosigkeit der niederen Genüsse der Tugend als Wissen vorangehen müsse. Aber gerade die Gewinnung dieser Einsicht wird ja hier durch die Akrasie verhindert (*σοφίαν ἀπείργουσα ἡ ἀκρασία — δοκεῖ σοι προσέχειν — καὶ καταμανθάνειν — κωλύειν* § 6 — — *τοῦ μαθεῖν — ἀκρατεῖς οὐδενὸς μετέχουσι* § 10. *τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν — καὶ — τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι* § 11). Also was vorangehn muss, ist die *ἐγκράτεια*, nicht die Einsicht, die erst folgen kann, und die Akrasie kann doch nicht durch die Einsicht curirt werden, deren Aufkommen sie gerade verhindert. Dann aber kann ja laut § 6 sogar jene Einsicht als *αἰσθάνεσθαι* der *ἀγαθά* und *κακά* da sein, ohne dass die *ἐγκράτεια* da ist, weil die Akrasie die Einsicht betäubt. Ferner ist mit der Deutung der *ἐγκράτεια* als Einsicht in das Werthlose der niederen Genüsse, die der Tugend als Wissen vorangehen müsse, eine Scheidung einer negativen *ἐγκράτεια* von einer positiven Wissenstugend behauptet, die dem Text durchaus widerspricht. Man sieht aus dem *ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν* § 6, dem *τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι* § 11 und aus anderen Stellen des ganzen Capitels, dass Xenophon hier ebensowenig daran denkt — wie jene Neueren wollen —, das negative und positive Tugendmoment zu trennen, wie Mem. III, 9. Und darin wieder folgt er Antisthenes, der, wie die ältere Stoa, die Tugend als einheitliche Einsicht in die *ἀγαθά* und *κακά* (vgl. Zeller III, 1³, 239) begriff. Auch die Scheidung der Einzeltugenden geschieht ja bei den Stoikern durchaus nicht in der Weise, dass der einen das Positive, die Förderung des Guten,

der andern das Negative, die Abwehr des Schlechten, zugewiesen wird, sondern jede Tugend ist Einsicht zugleich von Positivem wie Negativem: die Weisheit *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων*, die *ἐγκράτεια* eben nicht Einsicht bloss in die negativen Werthe, sondern, was auch mit Mem. IV, 5 gut zusammenstimmt, *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων*, die Tapferkeit *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν* etc., wie ja auch die „sokratische" Definition lautet, — man sieht, dass die (antisthenische) Sokratik und die Stoa übereinstimmend in den Tugenddefinitionen stets das positive und negative Wissensmoment gleichzeitig hervorheben. Und es ist ja auch ganz selbstverständlich, wenn man das (antisthenische) *διαλέγειν* bedenkt, das der Schluss unseres Capitels fordert, und das ja eben als ein Scheiden zwischen dem Guten, das man wählen, und dem Schlechten, dessen man sich enthalten soll, dasteht, sodass also durch den dialektischen Schnitt zugleich die positive und die negative Seite bestimmt wird und die Einsicht in das Schlechte mit der Einsicht in das Gute gegeben ist. Vgl. „Sokrates" *διασκοπῶν μὲν τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα, πράττων δὲ τὰ δίκαια καὶ τῶν ἀδίκων ἀπεχόμενος* Mem. IV, 8, 4, *φρόνιμος*(!) *δέ, ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω* ib. 11. Das *διακριτικόν* gehört zum Wesen des *κύων* (Antisth. Frg. S. 10).

Der Versuch der Neueren, die *ἐγκράτεια* als Einsicht in das Schlechte der positiven Wissenstugend vorangehn zu lassen, ist ja nur hervorgegangen aus dem verzweifelten Wunsche, die selbständige *ἐγκράτεια*, die Mem. IV, 5 durchklingt, mit der sokratischen Wissenstugend zu vereinigen. Dieser Versuch musste fehlschlagen. Er hat, wie sich zeigte, Alles gegen sich, geschweige, dass er im Text nur den leisesten Anhalt hätte. Weder ist Xenophon's selbständige *ἐγκράτεια* Einsicht, noch lässt die sokratische Einsichtstugend eine selbständige *ἐγκράτεια* zu. Der Widerspruch ist offenbar und unversöhnlich. Aber es lässt sich zeigen, dass Xenophon seine selbständige *ἐγκράτεια* nur halb zaghaft, halb unbewusst in seine antisthenische Vorlage eingeschmuggelt hat, die in der Consequenz der echten Sokratik blieb. Eine selbständige *ἐγκράτεια* (neben der Einsichtstugend) erscheint in Mem. IV, 5 zuerst § 6 als Erforderniss, da die vorhandene Erkenntniss durch die Akrasie betäubt werden kann. Als ahnte Xenophon, dass er hier verbotene Wege wandelt, drückt er die Erkenntniss, die er so herabsetzt, statt durch *ἐπισταμένους* durch das schwache *αἰσθανομένους* aus und meint, dass so die absolute Akrasie, die

Ohnmacht der Erkenntniss durchschlüpfen könne (vgl. im Uebrigen oben S. 581 f. 591). Die *ἐγκράτεια*, als Voraussetzung für das praktische Lernen, § 10, liesse sich allenfalls noch intellectuell deuten als die *σωφροσύνη*, die vor den § 10 genannten Specialinteressen (wie sie auch Döring S. 252 ff. versteht) gelernt werden müsse (vgl. Mem. I, 2, 17. IV, 3, 1). Aber die bedenklichste Stelle findet sich eben § 11: *τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι.* Damit ist offen die *ἐγκράτεια* als Vorbedingung der Erkenntniss selbständig gesetzt. Doch sieht man nicht, dass dieser Satz Xenophon's purer Unsinn ist? Man lese Anfang und Schluss des Satzes: *τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι — κακῶν ἀπέχεσθαι.* Den Enthaltsamen allein ist es möglich, enthaltsam zu sein. Das giebt gewiss nicht viel Sinn, aber es giebt erst recht einen unmöglichen Sinn, wenn wir das Dazwischenstehende hinzunehmen: Nur den Enthaltsamen ist es möglich, zu erkennen und durch Erkenntniss enthaltsam zu werden. Damit ist die Enthaltsamkeit in einem Athem als Vorbedingung und als Folge der Erkenntniss bezeichnet. Wir armen Leute stehn in einem unglückseligen Cirkel: zur Erkenntniss brauchen wir schon die Enthaltsamkeit und zur Enthaltsamkeit die Erkenntniss. Was soll aus uns werden? Eins von beiden nur ist möglich. Das Eine entspricht Xenophon's eigener Ansicht, das Andere seiner Vorlage, und nur aus der Mischung beider, aus einer missverstandenen oder corrigirten Vorlage erklärt sich jener unsinnige Satz.

Aber der Sinn der Vorlage bricht trotz Xenophon sehr deutlich durch. Er will das Lob der *ἐγκράτεια* auch über die Erkenntniss hinaus, und er stellt die *ἐγκράτεια* vor die Erkenntniss: *τοῖς ἐγκρατέσιν μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν*; aber die Vorlage straft ihn Lügen; sie lässt die *ἐγκράτεια* nicht vor, sondern mit und in der Erkenntniss bestehen; das sieht Xenophon, er nimmt die Forderung des *διαλέγειν* für das *προαιρεῖσθαι* und *ἀπέχεσθαι* in seinen Satz auf, der sich dabei so im Kreise dreht, dass der Kopf den Schwanz frisst. Aus Unsinn wird Sinn, wenn man das intellectuelle Moment herausstellt und statt *τοῖς ἐγκρατέσιν μόνοις ἔξεστι* vielmehr beginnt, wie es Dio or. 14 § 17 ausführt: *τοῖς φρονίμοις μόνοις ἔξεστι*, das Rechte und Schlechte zu erkennen und danach das Eine zu thun, das Andere zu lassen, wesshalb auch nur die *φρόνιμοι* die *ἐλεύθεροι* seien. Damit wäre zugleich der Anschluss an das Ausgangsthema in Mem. IV, 5 gewonnen, der

bei Xenophon völlig vermisst wird. Thatsächlich gesteht ja Xenophon ein, dass ihm die intellectuelle Tendenz seiner Quelle über den Kopf wächst, indem er gerade von diesem missrathenen Satze an, mit dem er noch einmal eine selbständige ἐγκράτεια herauszustellen versucht, die directe Rede abbricht und in den kurzen, indirecten Bericht fällt. Dies unerhörte Verhalten eines Schriftstellers, das die bisherige Xenophongläubigkeit nicht deuten konnte, erklärt sich so am einfachsten und beweist zugleich, dass er einer Quelle folgte, der er nicht mehr nachkommen kann. Dieselbe Form des abkürzenden, indirecten Berichts wählt er für dasselbe Dogma Mem. III, 9, 4 f. Hier wie dort verkündet Sokrates die Intellectualisirung der ἐγκράτεια resp. σωφροσύνη, d. h. die Identificirung der Denk- und Willenstugend, des Erkennens und Handelns, in der Xenophon der kynischen Sokratik nicht folgen kann. Er bekämpft offen diese Lehre in der Cyrop. und Mem. I, 2, 19 ff., wo er im eigenen Namen den kynischen φιλόσοφοι widerspricht. Trotzdem lässt er seinen Sokrates sie ruhig verkünden. Das zeigt, welche Macht die kynische Sokratik über ihn hat, dass er Sokrates wesentlich im kynischen Lichte sieht und kynischen Quellen folgt, auch wo er sie nicht billigt. Er hat dann kein anderes Mittel als, sein Haupt verhüllend, das ihm Widerstrebende im kurzen Bericht herunterzusagen. Denn im directen Dialog fühlt er sich verantwortlich, und hier wagt er höchstens durch ein schwaches αἰσθάνεσθαι (s. vor. S. oben) und durch die blosse Voranstellung der ἐγκρατεῖς § 11 die schroff intellectualistische Tendenz etwas zu erweichen, in der falschen Hoffnung, sich dadurch keines Widerspruchs schuldig zu machen. Dass aber die Voranstellung der (selbständigen) ἐγκράτεια der Quelle widerspricht, zeigt mit völliger Sicherheit das Folgende. Xenophon bricht die directe Rede gerade ab, wo die Dialektik auf den Thron erhoben, ihre Bedeutung für die ἐγκράτεια gezeigt wird. Dass das Capitel von der ἐγκράτεια § 12 in die dringendste Mahnung zur Dialektik ausmündet, kann doch nur heissen, dass die dialektische σοφία den ἐγκρατής macht, dass die ἐγκράτεια eben in dem § 11 genannten richtigen λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγειν zwischen dem, was zu thun, und dem, was zu lassen ist, besteht. Sonst erscheint dieser Schluss so unsinnig, dass man vergeblich den Interpolator zu Hilfe gerufen hat, der doch die sonderbare Association ἐγκράτεια-Dialektik nicht leichter trägt. Nur aus der kynischen Lehre ist der Gang der Erörterung klar: ἐλεύθερος = ἐγκρατής = φρόνιμος διαλέγων.

Aber nicht am Schluss, sondern schon vorher arbeitet das Capitel auf die Intellectualisirung der *ἐγκράτεια* hin, ohne dass es Xenophon weiss und will. Unmittelbar vor jenem bedenklichen Satz wird § 11 der *ἀκρατής* dem *ἀμαθέστατον* resp. *ἀφρονέστατον θηρίον* gleichgestellt, also intellectuell wird er so herabgesetzt, und zwar, weil er *τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ ἥδιστα δ' ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν*, — das ist sein Charakteristikum, darin besteht eben seine Akrasie. Also was ihm fehlt, ist schon nach dieser Charakteristik das richtige *διαλέγειν*. Er muss das Beste erkennen, das Angenehme richtig wählen, differenziren, dann ist er *ἐγκρατής*, und das Gegentheil, die Akrasie, ist blosse Thorheit, thierische Dummheit, — so meint's die kynische Quelle. Xenophon aber dreht es im folgenden Satz um: man muss *ἐγκρατής* sein, um richtig wählen zu können — wofür? um *ἐγκρατής* zu sein. Das ist sein Cirkel. Aber weiter! Der *ἀκρατής*, heisst es, erkennt nicht das Beste und sucht die Genüsse unterschiedslos. Das blickt auf den hedonischen Nachweis § 9 f. zurück, und jetzt begreifen wir, wie auch dieser in die intellectualistische Tendenz fällt, auf die Forderung des *διαλέγειν* angelegt ist. Der *ἐγκρατής* hat höhere Genüsse, — das führt Xenophon rein zum Lobe der *ἐγκράτεια* an; aber die kynische Quelle zeigte offenbar, dass der *ἐγκρατής* eben die richtige Wahl und Schätzung, das *διαλέγειν* der Genüsse versteht, dass er der Weise und der *ἀκρατής* der Thor ist. Es ist ähnlich wie bei der Teleologie, wo ja auch der Apologet Xenophon das nach anderer Tendenz gerichtete Gedankenmaterial des Kynikers so umlegt, dass Sokrates zum blossen Lobredner einer Tugend, hier der zu beweisenden Frömmigkeit, wird. Jenem Nachweis voran geht ein anderer, der noch deutlicher die intellectualistische Spitze zeigt und darin mit III, 9, 4 zusammengeht: dass die *ἐγκράτεια* dasselbe *ἐναντίον* hat wie die *σοφία* und *σωφροσύνη*, d. h. dass sie im Grunde eins sind. Und jetzt endlich löst sich auch das Räthsel, warum in dem ganzen Capitel die Enthaltsamkeit nicht so bestimmt ist, wie man sie doch gewöhnlich bestimmt, und wie es die Neueren vergeblich dem xenophontischen Sokrates unterschieben möchten, nämlich als die bloss negative Tugend, eben als die Tugend des Sich-enthaltens, der Vermeidung des Schlechten, sondern sie immer zugleich als positive Tugend, als Thun des Guten mitgenommen wird. Der Grund ist klar: weil die Bestimmung der *ἐγκράτεια* eben von Anfang auf die Dialektik hin angelegt ist, weil sie als die Fähigkeit des *διαλέγειν* zwischen

dem Guten, das zu thun, und dem Schlechten, das zu lassen ist, dastehn soll.

So lässt sich das Capitel in seiner intellectualistischen Anlage vom Schluss aus aufrollen, aber es wäre doch falsch, die kynische Quelle rein intellectualistisch zu nennen. So gilt es noch einmal das Verhältniss der antisthenischen Psychologie einerseits zu Sokrates, andererseits zu Xenophon klarzustellen; dabei wird sich diese Psychologie in immer deutlicheren Umrissen als ein ausgebildetes System herausstellen.

Festes Eigenthum des Sokrates bleibt der reine Intellectualismus, schon darum, weil er das bindende Element ist, das die Sokratiker mit anderen Elementen mischen, die ruhende Form, in die sie verschiedenen Inhalt giessen. Der Megariker setzt das sokratische Denken eins mit dem Sein, Plato mit dem Ideal, Aristipp mit der Lust, Antisthenes mit der Willenskraft. Es ist Hauptinteresse des Kynikers, den σοφός als den ἐγκρατής zu zeigen. Antisthenes war eine affectivere Natur als Sokrates; darum betont er auch das Wollen als eine Leistung; darum bewundert er an Sokrates die von Affecten ungestörte Entfaltung seines Denkens, also nur die freie Entfaltung des Denkens in der sokratischen Persönlichkeit, nicht das sokratische Denken als solches in seinem Inhalt; darum lässt er seinen Sokrates die Willenstugend, die ἐγκράτεια preisen, die dem echten Sokrates selbstverständlich war. Weil er so affectiv ist, darum ist Antisthenes so persönlich gestimmt. Er bewundert in der Willenskraft eben die Geltendmachung der Persönlichkeit. Die Betonung der ἐγκράτεια und die des οἰκεῖον gehn bei ihm zusammen, wie eben die Betonung des Willens und die des Ich zusammengehn müssen; denn der Wille ist ja nur die Eigenbewegung der Persönlichkeit. In der affectiven Gluthatmosphäre, in die das Denken bei Antisthenes geräth, wird es kämpfende Persönlichkeit, kämpft es um Freiheit, Sieg und Herrschaft; der σοφός wird ἐλεύθερος, αὐτάρκης, βασιλεύς, Sokrates wird gleich Herakles und Kyros, und der διαλεκτικώτατος wird ἡγεμονικώτατος, wie es Mem. IV, 5, 12 heisst, und das beruht darauf, dass eben schon dem Kyniker wie der Stoa die Vernunft das ἡγεμονικόν sein muss. Bei den Kynikern und Stoikern wird das Denken dynamisch; aber noch einmal sei es gesagt: mit diesem Dynamismus führen sie ein Element ein, das der echt hellenischen, im Atticismus culminirenden Cultur fernliegt, das sie zur Ueberwindung bringt und einer andern Cultur die Wege bahnt. Die hellenische Physik,

von Anfang an mehr auf den Substanz- als auf den Kraftbegriff angelegt, wird ja gerade durch die eingeborene Tendenz, den Kraftbegriff zu ersparen, zur höchsten Entwicklung des Mechanismus, zum Atomismus fortgetrieben. Dem Griechen, dem seine Landschaft keine unendliche δύναμις, keine Wüste und kein uferloses Meer, keinen Vulkan, keinen Nil und keinen Himalaya, keinen hercynischen Wald und keinen nordischen Nebel, sondern nur ein wenig bewegtes, fein abgegrenztes, klar gegliedertes Panorama vor Augen hält, ist die δύναμις ὕβρις; er entthront sie als König und lässt sie als tragischen Helden sterben; er kennt sie nicht als schaffenden Gott, stürzt sie als die göttlichen Urmächte Uranos und Kronos und wirft sie als Giganten und Titanen in den Tartaros; er bedroht sie als Genies mit Giftbecher und Ostrakismos; er sucht und bethätigt sie nicht in Eroberung und Erfindung, und er verachtet sie als Arbeit. Zu alledem steht der Dynamiker Antisthenes in schärfstem Gegensatz. Er bricht mit der mechanistischen Physik, behauptet einen allmächtigen, bildenden Gott, bewundert die Macht der Sonne; er erhebt die Genies, die δεινοὶ ἄνδρες als θεῖοι, als Autoritäten und Propheten wirklich bis in den Himmel; er bekennt sich in seinen Hauptschriften zu Herakles, dem Helden der Kraft, und zu Kyros gerade als βασιλεύς und thätigem Eroberer; er fordert das πράττειν und deutet die Selbsterkenntniss des Menschen als Prüfung seiner δύναμις (vgl. Bd. I zu Mem. IV, 2, 25).

Mit dem Einzug der δύναμις in das sokratische Denken erhält dieses nun bei Antisthenes eine ganz andere psychische Situation. Für den reinen Intellectualismus liegt aller Werth, alle Tugend im Wissen, alles Negative, alle Schlechtigkeit in der Unwissenheit. Für das dynamische, d. h. aktiv, als persönliche Kraft vortretende Denken des Kynikers wird zugleich seelische Freiheit und Herrschaft das Ziel, und als den zu bekämpfenden Feind findet er Alles, was die Seele in Sklaverei, Ohnmacht, Passivität versetzt, sie πάσχειν lässt, d. h. die πάθη. Antisthenes hat jedenfalls schon principiell den Kampf für das κρατεῖν, gegen das πάσχειν der denkenden Seele aufgenommen: οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐκγρατείας L. D. VI, 15. Aber wie kommen in die denkende Seele die unvernünftigen πάθη? Wie verträgt sich die seelische Einheit mit jenem seelischen Kampf und jener seelischen Herrschaft? Die Antwort scheint schwierig, fast unmöglich, und sie ist doch für Antisthenes so einfach und klar, und hier schlägt alles gut zu-

sammen, was wir bisher von seiner Psychologie erkannt haben. Wir wissen schon aus der kynischen Consolation, dass ihm die reine, d. h. körperfreie Seele der νοῦς war. Damit stimmt es, dass auch der Wille nichts neben der Vernunft ist, sondern eins mit ihr, mit dem Denken. Das kynische Denken ist dynamisch geschwellt; die Vernunft ist das Mächtige, Herrschende, hat zugleich die Kraft, sich im Handeln zu bethätigen. Also die Seele ist Vernunft, und die Vernunft ist das Herrschende. Aber worüber herrscht die Vernunft, wenn die Seele bloss Vernunft ist? Dass Antisthenes wirklich kein ἄλογον als μέρος der Seele anerkennt, findet auch darin seine Bestätigung, dass es auch die ältere Stoa nicht anerkennt (s. die Stellen bei Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 327 ff.), und dass die grosse Ethik diese Seelentheilung erst Plato zuschreibt. Ja, es zeigt sich wieder wahrscheinlich, dass die Vorwürfe, die alle drei Ethiken gegen die logische Einseitigkeit der sokratischen Moral richten — Vorspiele jener Schlachten, welche die Peripatetiker den Stoikern lieferten — und die gipfeln in dem Satz der grossen Ethik: ἀναιρεῖ τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς (1182a [15]), sich auf den kynischen Sokrates beziehen, zumal auch Nic. 1144b [17] und M. M. 1198b [10] die antisthenischen Termini φρόνησις und λόγος für ἐπιστήμη bringen. Zweifellos ist durch die aristotelisch-peripatetische Kritik der reine Intellectualismus des Sokrates mitgetroffen; aber der dynamische Intellectualismus, der die Vernunft in ihrer Wirkung, Allmacht, Alleinherrschaft zeigte, gab naturgemäss hier directer und stärker Anreiz zum Widerspruch. Gerade als Dynamiker forcirt Antisthenes den Intellectualismus, und er kann es, weil er eben das Denken nicht rein nimmt, sondern ihm schon das Wollen, die Kraft zu wirken, mitgiebt.

Aber je fester bei ihm die Einheit der Seele als blosser Vernunftkraft steht, um so brennender wird die Frage, was diese Vernunftkraft beherrscht und bekämpft, woher das Schlechte, die unvernünftigen πάθη kommen. Die Antwort ist: er bestimmt sie nur negativ. Es ist wie bei einem andern dynamischen Intellectualisten und Kampfethiker, der, wie der Kyniker, die Einheit des Theoretischen und Praktischen, den Vernunftwillen zum Princip setzt. Wie Fichte stellt Antisthenes dem Subject als der freien Vernunftkraft das Schlechte, zu Ueberwindende, Materiale, Passive gegenüber, und wie Fichte dieses nur als Nicht-Ich bezeichnet, so Antisthenes nur als das Fremde. Das Gute, lehrt Antisthenes, ist das Eigene, und das Eigene ist eben für den

Menschen nur die Seele, und die Seele in ihrem Eigensein ist nur Vernunft, und die Vernunft nur, um den Kreis zu schliessen, ist das Gute. Nur in der Vernunft ist der Mensch er selbst, der Eigene, d. h. frei. So sind es lauter identische Begriffe: Gut = Eigenes = Seele = Vernunft = Freiheit. Und dazu die Gegensätze: Schlecht = Fremdes = Körperliches = Unvernünftiges = Sklavisches. Der κύων hat τὸ διακριτικὸν τῶν οἰκείων ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων — οὕτω καὶ οἱ Κυνικοὶ φιλόσοφοι — ἐλευθεριάζοντες ἔκρινόν τε καὶ διήλεγχον τά τε ὀρθῶς καὶ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα Philop. schol. Arist. p. 35 Br. (vgl. Apelt, Rh. Mus. 39 S. 27 ff. Weber S. 110). Antisthenes ist eben rationaler Subjectivist, und das Subject ist ja die Seele, das Eigene, Selbständige, Freie, und dies eben schätzt er als gut. Wenn der Mensch, die Seele, das Selbst sich selbst erkennt und beherrscht, sein eigenes Leben lebt, τὰ αὑτοῦ πράττει, dann ist es gut. Alles, was nicht Subject ist, wird als blosses Nichtsubject, als Fremdes bestimmt und ist als solches schlecht. Das Schlechte ist nur dieses. Es ist nicht als Theil oder Potenzialität in der Seele wie bei Plato, ihr eingeboren, sondern es ist der Feind der Seele, das, was die Seele fremd afficirt, was das Subject als Subject, d. h. als Eigenes, Selbständiges, Freies, Actives bedroht, was also die Seele passiv setzt, sie πάσχειν lässt. Im πάσχειν ist die Seele als Subject, in ihrer Selbständigkeit aufgehoben, und darum ist das, was πάσχειν macht, das πάθος, schlecht, und es giebt kein anderes Schlechte als die Leidenschaft, die eben die Activität, die Selbständigkeit der Seele aufhebt, wie es kein anderes Gute giebt als das οἰκεῖον, die Selbständigkeit. Man mache sich also klar, dass, wenn der Kyniker das πάθος als furchtbare Macht hinstellt, gegen die man kämpfen müsse, damit die monistische Psychologie nicht aufgehoben ist, sondern im Gegentheil: die Einheit der Seele wird dadurch gerade auf's Stärkste bestätigt, dass der innere Feind von draussen kommt, dass er der Feind der Seele überhaupt ist, dass er nur negativ bestimmt wird als das Fremde, Feindliche, das, was die Seele als solche negirt, das Subject zum Object eines Andern macht, das Selbständige, Eigene knechtet, das Active passiv setzt, das πάθος. Das πάθος ist also seinem Begriff nach nichts Anderes als der Gegensatz zur Seele, das Antisubject, die Negirung des activen Selbst. Der Kampf gegen das πάθος ist für den kynischen Subjectivismus urnothwendig einfach als der Selbsterhaltungskampf der Seele. Die Seele, deren Wesen als Subject Selbstbestimmung, Freiheit ist, wehrt sich von

Natur gegen das πάθος, gegen das πάσχειν, das Bestimmt-, Afficirtwerden, die Unfreiheit.

Damit zeigt sich die Antithese ἐλευθερία-δουλεία nicht als späte, künstliche Metapher, sondern als Grundlage der kynischen Psychologie. Das πάθος ist in der Willensethik, d. h. für den ethischen Dynamismus, das naturgemässe Negativum; denn πάσχειν ist das Gegentheil von Wollen und Krafthaben, und demnach ist für den Willensethiker das πάθος, die Affection, an sich schlecht, und also von der Seele zu entfernen, wie die schlechte Affection vom Körper, d. h. wie die Befleckung oder die Krankheit. Darum fühlt sich der Kyniker im Mantel der Orphik (vgl. oben S. 238. 240 f.) als der seelische Reiniger (vgl. Luc. v. auct. 8 und die Seele καθαρά von πάθη Dio IV Schluss), vor Allem aber, noch radicaler das gefährliche πάθος abstossend, als der seelische Arzt (vgl. oben S. 418. 421 und namentlich ἰατρὸς παθῶν Luc. ib.) oder überhaupt als der Retter. Damit ist aber das πάθος nur allgemein negativ bezeichnet. Doch der Gegensatz zwischen Seele und πάθος ist ein dynamischer. Für den dynamischen Willensethiker ist die Seele Kraft; sie ist zu Freiheit und Herrschaft geboren, und sie kämpft gegen das πάθος als das Fremde, den Feind, der sie zu besiegen und zu unterwerfen strebt. Damit zeigen sich alle die dynamischen Ausdrücke, die Xenophon für das Verhältniss der Seele zur Leidenschaft hat, im Kynismus begründet: vor Allem δεσπότης, ἐλεύθερος sein resp. δουλεύειν unter den Leidenschaften als δεσπόταις, dann μάχεσθαι, κρείττω, ἥττω εἶναι, κρατεῖσθαι, ἡττᾶσθαι etc. Die Furcht, sagt Antisthenes, macht zum δοῦλος (Frg. 58, 9). Diogenes lehrt: τοὺς φαύλους ἐπιθυμίαις δουλεύειν (L. D. VI, 66), nennt τριδούλους τοὺς γαστρὸς καὶ αἰδοίου καὶ ὕπνου ἥττονας (Gnom. Vat. 195) und spricht Diog. ep. 29, 2 von der δουλεία der Weichlichkeit und Furcht und bei Dio IV vom δεδουλωμένος ὑφ' ἡδονῆς (§ 103) und von den τοιούτῳ δεσπότῃ (dem φιλήδονος δαίμων) λατρεύουσαι ψυχαί, δεδουλωμέναι ἡδοναῖς (§ 115). Die Kyniker aber sind nach Krates ἡδονῇ ἀνδροποδώδοι ἀδούλωτοι (Clem. Strom. II, 413 A). Vgl. wieder den kynischen Pythagoras (oben S. 208 ff.) Stob. ecl. I p. 294, 23 M.: ἐλεύθερον ἀδύνατον εἶναι τὸν πάθεσι δουλεύοντα καὶ ὑπὸ παθῶν κρατούμενον. Wie merkwürdig hier „Pythagoras" und „Sokrates" (Mem. IV, 5, 2 f.) zusammenstimmen! Es ist ja auch bei Xenophon jene ausnehmend kynische Stelle Oec. I, 18 ff., die drastischer als Mem. IV, 5 die Leidenschaften als δεσπότας schildert, und es ist wieder der kynisch stilisirte Agesilaos, der den

Schlaf nicht zum δεσπότης über sich werden lässt (V, 2), wie Diogenes den ὕπνου ἥττων δοῦλος schilt (Gnom. Vat. 195, vgl. Crat. ep. 19) und der Kyniker als δεσπότης αὑτοῦ kenntlich ist (Epict. diss. π. κυν. III, 22, 49).

Und ebenso finden sich nun jene verwandten Wendungen: ἄρχειν αὑτοῦ, κρατεῖν, ἡττᾶσθαι, κρείττω, ἥττω εἶναι gegenüber den ἡδοναί etc., die oft genug bei den Kynikern nachweisbar sind (s. Antisth. Frg. 29, 1. Stob. fl. 5, 41. Clem. Strom. II, 492 P. Epict. III, 22, 49. Crat. ep. 19. Gnom. Vat. 195. Jul. or. VI, 195 D ff. 197 C etc. und namentlich Diogenes, der mehr als die Athleten den Kranz verdient, als Sieger im Kampf mit den Leidenschaften, denen Andere unterliegen, bei Dio IX, § 12 vgl. IV, §§ 24. 105)[1]), auch bei Xenophon an bereits bekannten kynisirenden Stellen: wieder Oec. I, 18 ff., im Agesilaus (V, 1 f. 6. X, 2) und im Epilog des Cyneg. (XII, 12), sowie Cyr. IV, 2, 45 f. (vgl. oben S. 58. 97) und in der bald zu besprechenden Araspesepisode (ib. V, 1, 11. 17. VI, 1, 34. 36. 41)[2]). Doch Mem. IV, 5 bringt noch andere Ausdrücke für die Einwirkung der Leidenschaften auf die Seele: ἀναγκάζειν, κωλύειν, ἀπείργειν, ἐμβάλλειν, ἀφέλκειν, κατέχειν etc., und auch andere xenophontische Schriften lassen die Leidenschaften ziehen, treiben, gefangen nehmen u. s. w. (vgl. oben S. 580). Aber all das sind ja specifisch dynamische Wendungen, und so finden wir sie alle bei den Kynikern. Ja, Xenophon's stärkste Stelle Ages. VIII, 8 copirt, wie schon Dümmler gesehen (Philol. S. 54. 582), in dem Mauer- und Kampfvergleich und in dem terminus ἀνάλωτος (ὑπὸ χρημάτων καὶ ὑπὸ ἡδονῶν καὶ ὑπὸ φόβων) am sichersten Antisthenes (L. D. 13 und Epiphan. adv. haeres. III p. 1089 B C Pet. Diels doxogr. p. 591, vgl. L. D. VI, 93 und πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστι, sagt die Stoa Stob. ecl. II p. 89 W). Die Schilderung Luc. Cyn. 18, wie die Menschen von den Leidenschaften wie von rasenden Rossen (vgl. die Stoa a. a. O.) oder gleich Wildbächen gejagt, getrieben werden, ist weit drastischer als Alles, was Xenophon giebt. Um aber speciell die Ausdrücke von Mem. IV, 5

[1]) Vgl. auch sonst dort öfter das seelische κρατεῖν. κρείττων δίξων Diog. ep. 9 wie δόξῃ δουλεύειν ep. 7. Ferner κρατεῖν ἡδονῆς beim kynischen Sokrates Stob. ecl. I p. 281, 28 M. Vgl. 280, 18. 294, 23.

[2]) Wenn auch Diphridas Hell. IV, 8, 22 in dieser Hinsicht kynisch charakterisirt wird, so theilt er dies mit einigen andern Lieblingen Xenophon's in den Hellenika, die ja in sein spätestes Alter reichen, und deren Abfassungszeit diesseits, nicht jenseits der kynischen Einflüsse liegen muss.

zu vergleichen, so lesen wir z. B. Antisth. Frg. 55, 23. Epict. diss. III, 24, 69: das Seelische *ἀκώλυτον ἔχω, ἀναναγκαστον, οὐδεὶς ἐμποδίσαι δύναται κ. τ. λ.*, ib. *π. κυν.* 22, 41. 43: *ἀνεμπόδιστον, ἀκώλυτον*, ferner das *ἀναγκάζεσθαι* der Seele durch die *ἡδονή* zum Schlechten, z. B. bei Diogenes Dio IV § 107. Jul. VI, 195 A. Diog. ep. 39, 3. Vgl. weiter *κατέχει καὶ κρατεῖ τῆς ψυχῆς* Dio ib. § 99, das *ἐκβάλλειν* und sonstige gewaltsame Entfernen der Begierden z. B. Antisth. Frg. 58, 8. Diog. ep. 46, vor Allem zu der Akrasie *ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα* Mem. IV, 5, 6 (vgl. Cyr. VIII, 1, 32 *ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἑλκόμενον*) die Diogenesrede Dio IV, § 111: *ἀγέσθω δὲ ὑπὸ γυναικῶν ἀναισχύντων καὶ ἀκολάστων, ἐπιθυμιῶν τινων λεγομένων, ἄλλων ἐπ' ἄλλα ἑλκουσῶν*, ib. § 136: *ὁ δὲ φιλόδοξος ἄγει τε καὶ ἀφέλκει τῶν ἡδονῶν.* Ich betone gerade diesen Ausdruck, weil er in den oben auf Antisthenes bezogenen Stellen Plato Prot. 352 B C. Arist. Eth. Nic. 1145 b [20], M. Mor. 1200 b [25] wiederkehrt und demnach wohl sein terminus technicus war.

Aber ist nicht gerade in diesen Stellen die Vorstellung vom *ἕλκειν* der Akrasie als furchtbarer Macht von Sokrates ferngehalten, und sind nicht ebenso bei Plato Prot. 352 ff. Phaed. 69 C ff. Gorg. 491 D E die Wendungen vom *κρατεῖσθαι, ἡττᾶσθαι, ἥττω εἶναι* etc. gegenüber den *ἡδοναί* vielmehr als Vorstellungsart der *πολλοί* gekennzeichnet? Die Antwort ist schon oben gegeben: die Macht der *πάθη*, die Akrasie hat der antisthenische Sokrates nicht nur nicht geleugnet, sondern sie als den Erzfeind der Seele fixirt, aber die absolute Macht der *πάθη*, ihre Unüberwindlichkeit, ihren Sieg auch über die Erkenntniss, die absolute Akrasie, der Jeder, auch der Weise, unterliegt, hat er am entschiedensten geleugnet. Dass die *πολλοί* der Akrasie unterliegen, ist richtig, aber dass sie ihr unterliegen müssen, ist blosse *δόξα* der *πολλοί.* Die Entschuldigung mit der Uebermacht der Akrasie ist keine Entschuldigung, sondern blosse Einbildung. Dass die *πάθη* und nicht die Menschen schuld seien, kann natürlich der Willensethiker nicht anerkennen, der ja die Selbstbestimmung, die Herrscherkraft der Seele behauptet. Und nicht bloss der Willensethiker, auch der rationale Ethiker: hier kommt wieder die Doppelseitigkeit der kynischen Ethik zu Tage, die auf der Einheit von Denken und Wollen ruht. Jene Ansicht der *πολλοί*, dass das *πάθος* mächtiger sei als sie, ist nicht bloss nachherige theoretische Entschuldigung für die Akrasie, sondern zugleich praktischer Grund der Akrasie. Jene *δόξα* der *πολλοί* ist eben zugleich ihr *πάθος* und das *πάθος* zugleich *δόξα.* Die Seele ist doch nun einmal selbstherrlich, das

Eigene der höchste Werth, und so ist das Ueberragen der πάθη blosse Einbildung, Selbsttäuschung, die auf falscher Schätzung der Seele, d. h. des οἰκεῖον und des ἀλλότριον, das eben Gegenstand der Leidenschaft, beruht. Man überschätzt die fremden Reize, man glaubt, dem πάθος unterliegen zu müssen, und darum unterliegt man ihm; ἡττᾶσθαι τοὺς ἀμαθεστέρους δι' ἄγνοιαν ἡδονῆς, heisst es Antisth. Frg. 29, 1. Das πάθος ist die Zwangsvorstellung der πολλοί, um diesen Ausdruck der modernen Psychiatrie zu brauchen, der zugleich das dynamische und intellectuelle Moment ausdrückt. So sehen wir, dass Plato mit der Verurtheilung der Machtvorstellungen vom πάθος als δόξα der πολλοί dem Kyniker folgt. Es ist kein Widerspruch, dass der Kyniker die Macht des πάθος für Einbildung erklärt und doch gegen sie kämpft: er kämpft gegen sie, wie er gegen die Thorheit kämpft, wie der Psychiater gegen die fixe Idee. Die Macht des πάθος ist eben doch real, wenn auch nur in den Köpfen der πολλοί. Es giebt wirklich eine gefährliche Akrasie, aber eben nur für die Thoren, nicht für die Weisen. Eine absolute Akrasie, die auch über die Weisheit Macht hätte, ein Handeln wider besseres Wissen giebt es nicht. Denn Weisheit und Akrasie sind Gegensätze, die sich ausschliessen; Akrasie ist ja Mangel an Weisheit, Thorheit, aber als solche gefährlich und bekämpfenswerth. So bildet der Kyniker die Antithese Νοῦς und Ἀκράτεια, die uns als allegorische Figuren im kynischen Gastmahl begegneten (vgl. oben S. 495). Dass hier der eine der Gegner intellectuell, der andere dynamisch bezeichnet ist — vgl. auch Diogenes λόγος gegen πάθος (L. D. 38, ähnlich Jul. VI, 195 A), wie ja auch die Stoa das πάθος als ἀπειθὲς λόγῳ bestimmt —, zeigt gerade, dass für den Kyniker intellectuell und dynamisch eins sind. Der νοῦς ist zugleich die Kraft des Guthandelns, die ἀκράτεια zugleich die Unvernunft. In der Einheit von Denken und Wollen liegt, dass Falschdenken zugleich Schlechtwollen ist und umgekehrt, und so ist die Akrasie zugleich Grund des Schlechthandelns, Sünde, gefährliche Macht und Einbildung, Thorheit. Daraus kann man schliessen, dass der Kyniker neben den bereits besprochenen dynamischen Ausdrücken für die Akrasie, dem Stärkersein, Knechten, Hemmen, Ziehen u. s. w. der πάθη, ihre Wirkung auch intellectuell bezeichnet hat. Da die Akrasie, die Macht der πάθη, intellectuell Einbildung, δόξα ist, so müssen die πάθη eben auch überreden, täuschen können. Und so finden wir Mem. IV, 5 neben den dynamischen Wendungen und neben dem

halb dynamischen, halb schon intellectuellen ἐκπλήττειν ausdrücklich das πείθειν der Akrasie § 7, ferner die ἡδονάς als πειθούσας Mem. I, 2, 23. Cyr. II, 2, 24 und als ἀπατηλάς Oec. I, 20 (in der bekannten kynischen Stelle). Welche Rolle die ἀπάτη in der kynischen Ethik spielt, braucht nicht gesagt zu werden. Wie sie mit der ἡδονή verschwistert ist, ergab sich bei der Prodikosfabel (S. 338. 362. 374 etc.), und ich erinnere nochmals an die ἀπάτη in der Dämonologie der Leidenschaften bei Diogenes (Dio IV und als ἀπάτη πιθανή namentlich ib. §§ 114. 129), wo ja gerade die ἀκρασία (vgl. namentlich §§ 102 ff. 112) bekämpft wird. Erst wenn die Leidenschaft Täuschung, Einbildung, Thorheit, falsche Schätzung der fremden Reize gegenüber dem οἰκεῖον ist, bekommt im Munde des Kynikers die stete Mahnung zur Selbsterkenntniss, der pädagogische Fanatismus, der Riesenstolz des Weisen und der Kampf gegen die Thoren den rechten Sinn und die moralische Bedeutung. Das πείθειν wird ja auch von dem in der Maske des Pythagoristen erkannten Antisthenes Gorg. 493 (vgl. oben S. 219) als Funktion der ἐπιθυμίαι verkündet, wobei er als eifriger Mythologe und Etymologe das πείθειν mit dem πίθος der Danaiden zusammenbringt, um die Unersättlichkeit der Begierden zu bezeichnen. Πολλὰ ἐσθίων μηδέποτε ἐμπίπλαιτο, sagt Antisthenes Symp. IV, 37, — darin ist der Vergleich der Begierden mit dem Danaidenfass angedeutet. Dass die πιθανότης der äusseren Dinge Ursache der Sünde, ist ja auch Lehre der Stoa (L. D. VII, 89. Epict. III, 7, 22 f.).

Das πάθος wohnt nicht in der Seele, deren Wesen ja Vernunft und Freiheit ist, sondern es afficirt als Fremdes die Seele; es kann also nur von dem kommen, was der vernünftigen Seele gegenübersteht, vom sklavischen und ἄφρον σῶμα. In diesem Sinne zeigte sich oben S. 572. 578 f. nach der kynischen Lehre der Leib als Sitz der Leidenschaften. Von den ἡδοναὶ τοῦ σώματος war die Rede, und genauer liess der Kyniker und nach ihm Xenophon die Affectionen διὰ τοῦ σώματος kommen (s. oben ib.), oder auch, was auf dasselbe hinausläuft, τὸ σῶμα ἀναγκάζει τὴν ψυχὴν ἥδεσθαι διὰ τὴν περιπεπλασμένην αὐτοῖς ἡδονὴν ἰχθύος τρόπον ἢ ἄλλου τινὸς ἀλόγου κ. τ. λ. (Diog. ep. 39, 3 — hier zeigt sich in der Köderung wieder das Mitspielen des Intellectuellen). Die πολλοί, die die kynische ἀπάθεια nicht wollen, mögen ταῖς ἡδοναῖς συγκαθεύδειν und δουλεύειν αἰσχρῶς (Diog. ep. 12); Diogenes aber liess die ἐκ τοῦ σώματος ἐμπίπτοντας τῇ ψυχῇ θορύβους, die oft uns praktisch zwingen, nicht aufkommen, sondern

übte sich, dass er seinen Leib stählte (Jul. VI, 195 A). Die Anschauung, in der Xenophon dem Kyniker folgt, gerade auch, wo er ihm nach anderer Richtung widerspricht, ist, dass die Leidenschaften, in denselben Leib gepflanzt, die Seele umstricken und dadurch so gefährlich sind. Vgl. Diogenes bei Dio IV § 138: das Verderbliche τῶν τῆς ψυχῆς συμμιγνυμένων τε καὶ συμπλεκομένων εἰς τὸ αὐτὸ παθῶν und Mem. I, 2, 23: ἐν τῷ αὐτῷ σώματι συμπεφυτευμέναι τῇ ψυχῇ αἱ ἡδοναὶ πείθουσιν αὐτὴν — ἑαυταῖς τε καὶ τῷ σώματι χαρίζεσθαι. Also die Leidenschaften kleben wie Parasiten an der Seele. Aber gerade in der Gefährlichkeit ihrer Umstrickung der Seele zeigen sie sich nicht als Seelentheil, sondern als ein Fremdes, von dem sie zu reinigen, zu befreien ist, und so bleibt der psychologische Monismus gewahrt.

Der Kyniker betont nicht so sehr die seelische Einheit an sich, als die Person, die nun einmal nur als Einheit zu denken ist, das Subject als dynamisches Centrum, das sich gegenüber der Peripherie der ἀλλότρια fühlt, das Ich, das Selbst, und auch die moderne Psychologie kommt über die Einheit des Selbstbewusstseins nicht hinweg. Also der psychologische Monismus ist beim Kyniker nur die Consequenz, der Ausdruck seines Subjectivismus. Der sokratische Rationalismus, der im Begriffswissen das Objective in der subjectiven Sphäre betont, ist nur ein halber Subjectivismus; aber er hat Aristipp's ἔχω, οὐκ ἔχομαι und vor Allem Antisthenes angeregt, der erst die volle Actualität des Subjects entdeckt hat, nicht die äussere Actualität der Person, die Jeder sah, sondern die innere, bei der das Subject sich selbst zum Object hat, jenes Sich-selbst-gehören, Sich-selbst-behandeln, -erkennen, -bedienen, -beherrschen u. s. w., das der Kyniker immer wieder fordert. Er kehrt eben immer wieder jenen Gegensatz des Innern und Aeussern hervor, der erst für die neuere, namentlich deutsche Philosophie grundlegend wurde, der aber dem echten Hellenen widerstrebte, und den Plato wieder wettmachte, indem er auch im Innern ein Auge öffnete und das Geistige zu Ideen objectivirte. Der Kyniker fordert, dass Jeder ἑαυτοῦ γένοιτο (Stob. fl. 1, 32), tadelt die, welche Schätze, aber sich selbst nicht haben (Maxim. p. 758), ist δεσπότης, βασιλεὺς ἑαυτοῦ (Epict. π. κυν. III, 22, 49) und Κράτης Κράτητος Κράτητα ἀφίησιν ἐλεύθερον (Diog. ep. 9). Diese rein nominelle Differenzirung des Subjects, an die Plato gerade seine Kritik und die Begründung mehrerer Seelentheile knüpft (vgl. oben S. 587), ist die einzige, die Antisthenes in der Seele zulassen kann. Xenophon bringt sie nur einmal, wo er

ihn gerade besonders stark copirt, im Agesilaus (X, 2): *καὶ γὰρ δὴ οὐχ οὕτως ἐπὶ τῷ ἄλλων βασιλεύειν ὡς ἐπὶ τῷ ἑαυτοῦ ἄρχειν ἐμεγαλύνετο.* Aber auch sonst finden wir bei Xenophon nirgends Seelentheile unterschieden, sondern, wie es der Kyniker thut, das Subject als Einheit den Leidenschaften gegenübergestellt. Wenn hier dieses Gegenüberstehende nicht geradezu als bestimmte Person (Agesilaos, Kyros, die Perser, ich, wir u. s. w.) bezeichnet wird, steht eine unbestimmte Subjectsbezeichnung: *ἀνήρ* (Mem. IV, 5, 11), *ὅστις* (ib. 3. 11) und mit Vorliebe das vom Kyniker bevorzugte (vgl. oben S. 413) *ἄνθρωπος* (in dem kurzen Capitel Mem. IV, 5 sieben Mal, vgl. Ages. V, 1. Cyr. IV, 2, 46. V, 1, 11. Oec. I, 20. 22 f.). Man beachte, dass in unserem Capitel weniger *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία* bestimmt werden, die aber auch in ihren Wirkungen persönlich gefasst werden (s. unten), als vielmehr von Anfang bis zum Schluss die Person gesucht wird, der *ἐλεύθερος, ἀκρατής, ἐγκρατής, διαλεκτικώτατος* etc. Darin verräth sich wieder der kynische Subjectivismus, der immer die Person herausstellt und eben den psychologischen Monismus nach sich zieht.

Dennoch giebt es eine Stelle, in der Xenophon gegen diesen Monismus revoltirt, weil als Consequenz daraus eine Lehre bestätigt wird, die er immer wieder seiner sonstigen Autorität Antisthenes abstreitet, nämlich die *ἀρετὴ διδακτὴ ἀναπόβλητος* (L. D. 105). Die Unerschütterlichkeit der Tugend des Weisen ist ihm nun einmal eine unerträgliche Paradoxie des Kynikers, und so lässt er Araspes durch eigene Erfahrung überzeugt werden, dass auch die *καλοκἀγαθοί* (Cyr. V, 1, 14) und *φρόνιμοι* (VI, 1, 36) der Liebe gegenüber *ἀκρατεῖς* werden können, und der Arme weiss keine andere Erklärung und Entschuldigung als: zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust. VI, 1, 41: *Δύο γὰρ σαφῶς ἔχω ψυχάς· νῦν ταῦτα πεφιλοσόφηκα* (!) *μετὰ τοῦ ἀδίκου σοφιστοῦ* (!) *τοῦ Ἔρωτος* (Anspielung auf den Erotikos des Antisthenes!). *οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τέ ἐστι καὶ κακή, οὐδ' ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν ἔργων ἐρᾷ καὶ ταὐτὰ ἅμα βούλεταί τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν, ἀλλὰ δῆλον ὅτι δύο ἐστὸν ψυχά, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρά, τὰ αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται.* Xenophon macht hier einen verzweifelten Versuch, seine Erfahrung von der Schwäche des Fleisches, von der Macht des *ἄλογον*, von der Möglichkeit des Handelns wider besseres Wissen, also vom Seelenzwiespalt zu retten gegenüber dem strengen psychologischen Monismus des Antisthenes. Die Zweiseelentheorie

ist hier natürlich ein Scherz, mit dem Xenophon, wie er selbst andeutet, die Scheidung des guten und schlechten Eros bei Antisthenes (s. unten) copirt. Aber es ist eben doch ein Argument des Kynikers, das hier auf Xenophon Eindruck gemacht: dass die eine Seele (μία γε οὖσα) doch nicht entgegengesetzt sich verhalten könne. Plato durchschaut diese Sophisterei, die genau in die vom Euthydemus verspottete antisthenische Methode passt, und nimmt aus solchen Bedenken gerade den Anlass zur Aufstellung mehrerer Seelentheile (Rep. 436 E 437 A). Er weiss, dass dasselbe nach verschiedenen Seiten oder mit verschiedenen Theilen verschieden sich verhalten kann. Für Xenophon ist das natürlich zu hoch, und da er die ihm vom Kyniker als Einheit überlieferte Seele nicht zu theilen versteht, weiss er den Zwiespalt der Seele nur durch ihre Verdoppelung zu erklären.

Antisthenes will von der platonischen synthetischen Seele nichts wissen. Er kennt auch nur absolute ethische Gegensätze, die er erst recht nicht in einer Seele zusammenwohnen lassen kann. Wenn Xenophon von einem möglichen Handeln wider die Erkenntniss spricht, so ist das eine offene Abweichung von Antisthenes, und es ist bezeichnend, dass er gerade davon spricht, wo er am meisten vom Kyniker abhängig ist, ihn eben am sichersten vor Augen hat. So geschieht es, wie sich zeigte, in Mem. IV, 5 § 6, ferner Ages. XI, 9 (wo er sich gerade auf den Kyniker beruft, vgl. Dümmler, Philol. 54. 583) und vor Allem Mem. I, 2, 19 ff., wo er mit der eben geschilderten kynischen Psychologie anerkanntermassen der kynischen These von der ἀναπόβλητος ἀρετή widerspricht. Man braucht desshalb nicht Xenophon als selbständigen Theoretiker zu bewundern; wenn er der echteren Sokratik zum Trotz behauptet, dass es ein Fehlen des Weisen gebe, so steht er damit einfach auf dem Boden der φαινόμενα, wie Aristoteles Nic. 1145 b sagt. Xenophon müsste Philosoph wie Sokrates und Fanatiker wie Antisthenes sein und nicht der im Leben bewanderte Praktiker, wenn er an die absolute, durch Leidenschaften unerschütterliche Macht des Wissens glauben sollte. Er hat seinen Gegensatz zu Antisthenes mit zwei klaren Worten bezeichnet. In der armenischen Affaire Cyr. III, 1 sucht er Gelegenheit zu einer theoretischen Erörterung. Tigranes muss Schüler eines von ihm bewunderten Sophisten sein, den aber der eifersüchtige Vater (vgl. Mem. I, 2, 49) als einen διαφθείρων hinrichten lässt, — die deutliche Parallele hebt die Erörterung in sokratische Sphäre. Tigranes spricht auch zunächst

in Wendungen, die an eine wieder (vgl. oben S. 603) in antisthenischen Terminis gehaltene Sokratesstelle der grossen Ethik und an eine andere der Mem. erinnern:

Magna Mor. 1198:	Cyr. III, 1, 16:	Mem. IV, 3, 1:
Σωκρ. ἔλεγε εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον (!) — *οὐδὲν γὰρ ὄφελος* (!) *εἶναι πράττειν* (!) *τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον* (!) *τῷ λόγῳ* (!).	*ἄνευ μὲν σωφροσύνης οὐδ' ἄλλης ἀρετῆς οὐδὲν ὄφελος εἶναι· τί γὰρ ἄν, ἔφη, χρήσαιτ' ἄν τις ἰσχυρῷ ἢ ἀνδρείῳ μὴ σώφρονι.*	*τοὺς γὰρ ἄνευ τοῦ σωφρονεῖν ταῦτα δυναμένους ἀδικωτέρους τε καὶ δυνατωτέρους κακουργεῖν ἐνόμιζεν εἶναι.*

Man wundere sich nicht, dass Xenophon von der *σωφροσύνη* sagt, was die grosse Ethik vom *λόγος* (vgl. auch Diogenes: *πράττειν δὲ ἠξίου μόνον ὁπόσα ἂν φανῇ λόγῳ πρακτέα* Jul. VI, 195 A). Für Antisthenes macht ja der *λόγος* das Wissen, und die *σωφροσύνη* trennt ja der antisthenische Sokrates nicht von der *σοφία*. Dass Xenophon hier einem Andern folgt, zeigt auch Mem. I, 2, 17, wo er dasselbe (die Forderung der *σωφρ.* als Grundtugend) als fremden Einwand behandelt, den er doch offenbar von Demselben hat, von dem er anschliessend daran § 19 in derselben Sache mit denselben Einleitungsworten (*ἴσως οὖν εἴποι*) einen Einwand bringt, und das ist gerade jener allgemein Antisthenes zugewiesene. Die *σωφροσύνη* hat er, wie sich öfter zeigte, gern betont, wohl schon, weil in ihr als Mittelbegriff zwischen *σοφία* und *ἐγκράτεια* seine Einssetzung der theoretischen und praktischen Tugend zum Ausdruck kommt. Xenophon folgt ihm in der Schätzung der *σωφροσύνη*, aber nur nach ihrer praktischen Seite hin. Er behandelt und nennt *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* in seinen kynisirenden Schriften gern zusammen: z. B. Ages. X, 2. Cyr. VII, 5, 75 f. (auch jenes *ἄνευ σωφρ.* wie oben!). VIII, 1, 30 ff. Beweise für die *ἐγκράτεια* des Agesilaos werden als Beweise für seine *σωφροσύνη* gebracht (Ages. V, 4. 7), und die Jagd soll *σώφρονα* machen (Cyneg. XII, 7. XIII, 15). Mit der *σοφία* aber stellt Xenophon die *σωφρ.* n i r g e n d s zusammen, ausser Mem. III, 9, 4, wo er die Einssetzung beider als sokratische Curiosität berichten muss. Er billigt sie nicht und kann sie nicht billigen als Mann der praktischen Erfahrung. Wenn Sokrates die Tugend rational, Antisthenes sie rational-praktisch nimmt, so nimmt sie Xenophon bloss praktisch. Antisthenes sucht die praktische Verwirklichung der rationalen Tugend als Pädagoge; aber auch als *διδακτή* ist eben seine *ἀρετή* noch

eine rationale, wie sie Xenophon durchaus nicht zugeben kann. Darin gehen Mem. I, 2 und Cyr. III völlig parallel. Hier wie dort stimmt er zunächst in der Forderung der σωφρ. als Grundtugend mit dem Kyniker überein, Mem. I, 2, 17. Cyr. III, 1, 16; dann aber bestreitet er ihm die absolute Lehrbarkeit der σωφρ. Mem. ib. 19 ff. Cyr. ib. 17: πάθημα τῆς ψυχῆς — εἶναι τὴν σωφροσύνην, ὥσπερ λύπην, οὐ μάθημα; denn wenn, wer besonnen werden will, erst φρόνιμος werden müsste (wie gerade der Kyniker fordert!), dann gebe es keine plötzliche moralische Bekehrung. Πάθημα, nicht μάθημα — das sind die zwei Termini, in denen Xenophon seinen Gegensatz zur antisthenischen Ethik bezeichnet; er wendet sie hier als bereits fixirte an, und Niemand wird sie ihm selbst zutrauen; er hat sie natürlich von seinem Gegner übernommen, der wieder einmal eine rhetorische und zugleich antithetische Pointe sucht in dem Gleichklang von μάθημα und πάθημα (statt πάθος).

Nun können wir das psychologische System des Antisthenes weiterbauen und finden ihn wieder als Vorläufer der Stoa, die die πάθη in ἡδονή, λύπη, φόβος, ἐπιθυμία eintheilt. Cyr. III, 1, 17 liefert uns mit dem Terminus πάθημα zugleich die Specialgattung λύπη. Mem. III, 9, 8 bringt weiter unter dem Terminus λύπη das Beispiel des φθόνος. Auch das kehrt in der Stoa wieder, und zwar ist die zenonische Definition als λύπη ἐπὶ τῇ τῶν πέλας εὐπραγίᾳ genau entsprechend der xenophontischen ib. als λύπη ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων εὐπραξίαις. Dabei zeigt die hier nur durch antithetische Schneidungen gewonnene Definition, dass sie nur ein Bruchstück aus der Lehre von den λῦπαι ist und als Correlat mindestens die Definition des ἔλεος als λύπη über fremdes Leid, wie es die Stoa parallel zum φθόνος bestimmte, verlangt. Von den beiden andern stoischen Gattungen der λύπη weist schon die Wahl des ἄχος einem Homercitat zu Liebe auf Antisthenes. Xenophon giebt die Definition des φθόνος nur im indirecten Bericht. Nun aber haben wir sie ausführlicher in dialogischer Form von Sokrates citirt bei dem kynisirenden Epiktet II, 12, 5 ff.: sollte es nicht der antisthenische Sokrates sein? Wir wissen auch, dass Antisthenes den φθόνος als passiven, schmerzenden Zustand, eben als πάθος bekämpfte (Frg. 61, 22, vgl. dazu Dio or. 77 f. — schon von Dümmler, Akad. 201, 1, als antisthenisch erkannt —, namentlich am Schluss φθόνος als χαλεπώτατον πάθος und Mem. III, 9, 8 πάσχειν). Der so stark kynisirende Epilog des Cynegeticus beklagt die ὑπὸ φθόνου ἀλόγιστοι (XII, 12). Teles π. απα-

θείας p. 42 ff. H preist den ἄφθονος und behandelt die λύπη als schweres πάθος. Während die πολλοί ἐν λύπῃ sind, rühmt sich der kynische Weise, ἄλυπος zu sein (Teles ib. Epict. III, 22, 48. Max. Tyr. III, 9, 27. 37. Diog. ep. 28, vgl. Gnom. Vat. 181). Mit der Unlust, λύπη, ist zugleich die Lust begrifflich gegeben, und es ist gerade Antisthenes eigenthümlich, dass er die ἡδονή mindestens ebenso energisch meiden liess (Frg. 52, 12) wie die λύπη, die ja als πάθος gegeben ist, und die Jeder meidet. Um beide parallel zu setzen, hat er wohl auch gerade den Neid, der auch die λύπη unsittlich zeigt, hervorgestellt. Wir sahen, wie er ἡδονή und λύπη als die Fesseln, von denen der Mensch sich möglichst befreien müsse, verkettet (oben S. 235 ff.); wir kennen den dazu stimmenden kynischen Terminus des δουλεύειν ἡδοναῖς (oben S. 605), und wir kennen die antisthenische Eintheilung der ἡδοναί nach den leiblichen Sinnen, durch die sie einwirken (oben S. 343 ff.); auch das wird durch die Stoa bestätigt (Andron. π. παθῶν ed. Kreuttner S. 20), wobei man z. B. gegen die κήλησις δι' ἀκοῆς Antisth. Frg. S. 53, 17 vergleichen mag.

Das System der πάθη erweitert sich um eine dritte Classe, wenn wir sehn, dass Antisthenes Frg. 58, 9 (vgl. Diog. ep. 29, 2) auch den φόβος gerade als δουλεία bekämpft, und hier schlägt wieder das Tigranesgespräch ein, in dem die Wirkung des φόβος auf die ψυχή ebenso stark wie Oec. I, 18 ff. die der ἡδοναί, und zwar auch als ein καταδουλοῦσθαι, geschildert wird (Cyr. III, 1, 23 ff.). Schon Zeller vermuthete, dass die δουλεία des φόβος Frg. 58, 9 aus Antisthenes' π. ἐλευθερίας καὶ δουλείας stammt (II, 1[4] S. 323, 1): wir dürfen nun dieser Schrift das ganze System der πάθη als Knechtschaft der Seele zuweisen. Λύπη und φόβος werden gern zusammengestellt, und der kynische Weise ist ἄλυπος und ἄφοβος (Epict. III, 22, 48 bezeichnenderweise zugleich ἐλεύθερος, Teles Stob. flor. 108, 83. a. a. O. H). Als dritte Gattung des πάθος haben wir die ἡδονή, aber es ist zu vermuthen, dass, wie die λύπη in der ἡδονή, so auch der φόβος seinen Gegensatz fand, natürlich in der ἐπιθυμία, für die auch die Analogie der stoischen Eintheilung spricht. Zudem hat der Grund der stoischen Viertheilung, das chronologische Scheidungsprincip, nach dem das erste Gegensatzpaar auf das Gegenwärtige, das zweite auf das Zukünftige geht, auch sonst starke Ansätze bei Antisthenes, und thatsächlich finden wir die vollständige stoische Aufzählung (gerade gegen ἡδονάς, λύπας, ἐπιθυμίας, φόβους soll sich der tapfere Kämpfer zeigen!) bei Diogenes Dio IX § 12, ferner

Phaed. 83 B (doppelt und also terminologisch fest) und Lach. 191 D E, Beides Stellen, in denen, wie sich zeigte (vgl. oben S. 141 —148 und 244), Plato auf Antisthenes eingeht, und zwar im Laches, um zum Schluss gerade jenes Scheidungsprincip als illusorisch zu zeigen. Der Kyniker eifert ja auch ausdrücklich gegen das *δουλεύειν ἐπιθυμίαις* L. D. 66 etc., und ein *πάθος* wenigstens, das naturgemäss und auch bei den Stoikern zur *ἐπιθυμία* gehört, den *ἔρως*, finden wir bei Antisthenes eben als *πάθος* und sogar als *νόσος* bekämpft (Frg. 29, 1) und nach den Spuren bei Xenophon (Mem. I, 3, 11. Cyr. V, 1, 12) und bei Krates (Clem. Alex. Strom. II, 492 P) auch gerade als *δουλεία* geschildert. Auch die vom Kyniker so heftig bekämpfte Habsucht kann doch nur unter die Gattung *ἐπιθυμία* fallen (vgl. die *δουλεία* des Goldes bei Krates Clem. a. a. O. und Antisth. Frg. 58, 10, aus dem auch die *φιλαργυρία* als sklavisch hervorgeht), und wenn in dieser Gattung auch die Stoa *φιλοπλουτία*, *φιληδονία* und *φιλοδοξία* aufzählt, so finden wir gerade diese drei (auch mit dem das Begehren ausdrückenden Terminus *φιλο-*) als die Menschen beherrschende *δαίμονες* von Diogenes in der IV. Diorede bekämpft (vgl. gegen *φιληδονία* noch Diog. ep. 46, gegen *φιλόδοξος* noch ep. 28 Schl.). Die Stoa nennt ferner unter *ἐπιθ.* den *θυμός* — vgl. Diogenes *ἡδονῆς καὶ θυμοῦ κρείττονα* Jul. 197 C — und die *ὀργή*, die gerade auch der Kyniker durch die *πραότης* überwinden wollte, und die er namentlich Sklaven gegenüber tadelte, offenbar den zornigen Herrn als Sklaven der Leidenschaft hinstellend (s. unten). Vgl. auch die Bekämpfung der *ὀργή* bei Teles *π. ἀπαθείας* (p. 42 ff. H), und wenn die Stoa die *ὀργή* als *ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ ἠδικηκέναι δοκοῦντα* definirt, so sieht man, wie gerade gegen die so definirte *ὀργή* schon die kynischen Apophthegmen gegen den seinen Sklaven züchtigenden Herrn gemünzt sind. Die stoischen *ἐπιθυμίαι γαστριμαργία* (vgl. Antisth. Frg. 56, 1), *οἰνοφλυγία*, *λαγνεία* wird man wohl ohne Weiteres als antikynische Typen, nach denen sich das Lob der *ἐγκράτεια* specialisirt, zugeben.

Wenn Zeller meint, dass die Stoiker in ihren Definitionen die *πάθη* mehr sprachlich als psychologisch bestimmten, so passt das natürlich erst recht auf den Onomatologen Antisthenes, der auch im Protagoras als Prodikeer verspottet wird ob der Unterscheidung von *ἥδεσθαι* und *εὐφραίνεσθαι* 337 B C, *ἡδύ* und *τερπνόν* oder *χαρτόν* 358 A, *ἐπιθυμεῖν* und *βούλεσθαι* 340 A, *φόβος* und *δέος* 358 E. Merkwürdig und doch eine gute Bestätigung ist es, dass sich die prodikeisch-antisthenische *διαίρεσις*

gerade auf die psychopathischen Begriffe wirft, gerade auf die allgemeinen Gattungsbegriffe der πάθη und gerade auf Unterscheidungen, die in der Stoa wiederkehren (L. D. VII, 114. 116. Sen. ep. 59, 2. 116, 1. Stob. II, 174 ff. Zeller III, 1, 218[3]) und zwar als Scheidung des Erlaubten und Schlechten für drei Gattungen (für die vierte, die λύπη, kennt auch die Stoa kein gutes Correlat) oder der Gattung und Species. Beides braucht sich nicht zu widersprechen, und nun lernen wir dabei eine neue Seite der antisthenischen Psychologie kennen, die aber zugleich Früheres aufklärt und erst recht bestätigt. Es giebt unter dem als πάθη Aufgezählten Einiges, das Antisthenes nicht bekämpft, sondern als erlaubt und schätzenswerth anerkennt. Man wird das als einen Widerspruch ablehnen. Aber dieser Widerspruch ist erstens factisch, wie das πάθος der ἡδονή zeigt, die Antisth. Frg. 52, 12 abweist, während Frg. 52, 11. 59, 12 bestimmte ἡδονάς ausdrücklich als ἀγαθόν und διωκτέον erklären; zweitens kehrt er in der Stoa wieder, und drittens ist er nothwendig, wenn der kynische Weise nicht aller Empfindungen bar sein soll. Gerade um diesem Widerspruch zu entgehen, musste aber Antisthenes wie die Stoa das Bedürfniss fühlen, die von ihnen anerkannten und verworfenen Empfindungen schon sprachlich klar zu differenziren, und so zeigt sich wieder die moralische Tendenz der antisthenischen Onomatologie. Darum eben ist der Anfang der Erziehung die ὀνομάτων ἐπίσκεψις (Antisth. Frg. 33, 1), darum — und jetzt begreifen wir den von Xenophon selbst nicht begriffenen Schluss von Mem. IV, 5 erst vollständig — muss der ἐγκρατής der διαλέγων κατὰ γένη sein (§ 11); denn die Tugend der Selbstbeherrschung besteht eben in der richtigen Differenzirung (vgl. auch Dio 14 § 16 f.) der erlaubten und der unerlaubten Empfindungen. Die unerlaubten Empfindungen, denen der ἀκρατής erliegt, sind die πάθη, denen gegenüber bekanntlich die Stoa die vernünftigen Empfindungen unter dem Namen εὐπάθειαι anerkennt, und wir können diesen Terminus schon bei Antisthenes vermuthen, da Xenophon Ages. XI, 9, wo er sichtlich vom Kyniker abhängt (vgl. Dümmler a. a. O.), sich auf eine Ansicht beruft, die die ἀρετή als εὐπάθεια auffasst, und Antisthenes, der ethische Antithetiker, der für Alles einen guten und einen schlimmen Ausdruck braucht, weil es nur auf das Wie? in der Hand des Weisen ankommt, die Wortbildungen mit εὐ (εὐπραξία, εὐεξία, εὐβουλία, εὐφυής etc.) liebt. So wird er auch mit den Stoikern εὐφροσύνας als der ἀρετή und dem Weisen gemässe Gefühle anerkannt haben, wie auch Diogenes

ep. 28, 2. 7 im εὐφραίνεσθαι die Menge zu übertreffen sich rühmt. Hier schlägt wieder Cyr. VIII, 1, 32 ein, wo der antisthenische Ponosheld Kyros nicht sich durch die ἡδοναί des Augenblicks vom Guten hat abziehn lassen, sondern προπονεῖν will σὺν τῷ καλῷ [1]) τῶν εὐφροσυνῶν (vgl. auch in weiteren bereits citirten kynisirenden Xenophonstellen: Cyr. IV, 2, 39. VII, 5, 80. Mem. II, 1, 18. 29 εὐφραίνειν resp. εὐφροσύνη antithetisch im guten Sinne), und nun lesen wir Prot. 337 C, dass auch nach „Prodikos" das εὐφραίνεσθαι als der φρόνησις (!) und der Lehrtugend theilhaftig von dem nur dem körperlichen πάσχειν (!) zugewandten ἥδεσθαι zu scheiden sei. Wie erklärt sich die auffallende Uebereinstimmung zwischen „Prodikos", Xenophon und der Stoa? Antisthenes ist es, der sie alle vereinigt.

Wenn auf der Seite der erlaubten Gefühle die εὐφροσύνη der ἡδονή entspricht, so war vielleicht das von „Prodikos" differenzirte δέος der erlaubte φόβος, wie ja auch δεινός das charakteristische antisthenische Verehrungsprädikat ist (worüber sich Plato auch gerade im Protagoras p. 341 moquirt). Zum φόβος zählten die Stoiker auch die ἀγωνία, für die schon Kreuttner Cyr. II, 3, 17 anmerkt, das δεῖμα (vgl. dazu Diog. ep. 29, 1), δεισιδαιμονία (gegen die Diogenes L. D. 37. 48 zu vergleichen ist) und vor Allem die αἰσχύνη, von der sie nach Plut. vit. pud. c. 2 p. 529 die αἰδώς differenzirten, damit nicht, wie es heisst, durch die Homonymie dem πάθος ein Vorwand zu schaden bliebe, d. h. die Tendenz der Wortscheidung war wieder eine moralische. Aber es ist ja klar, dass schon der Kyniker, der gerade ἀναίδεια und doch wieder αἰδώς proclamirte (vgl. oben S. 348 ff. 341, 1), an dieser Scheidung das stärkste Interesse hatte, zumal in der stoischen Fassung, wo die αἰσχύνη = φόβος ἀδοξίας war, die für Antisthenes ein ἀγαθόν ist (Frg. S. 46, 3). Thatsächlich lesen wir, dass er eine doppelte ἀναίδεια unterschied, eine gute und eine schlechte (Antisth. Frg. S. 9. schol. Arist. p. 23 Br.). Für die Zweischneidigkeit des Schambegriffs hat er sich wohl wieder auf Homer (vgl. ib. und Plut. a. a. O.) und Euripides (Hippol. 384 f.) berufen. Das kynische Princip der Scheidung ist wohl von dem Aristotelesscholiasten a. a. O. vorher angegeben: es liegt in der Forderung, öffentlich

---

[1]) Das καλόν adelt auch für Protagoras-Antisthenes 351 B die ἡδονή und das Leben (vgl. εἰς κάλλος ζῆν Cyr. a. a. O. 33). Ueber die Rolle des καλόν bei den Stoikern vgl. Chaignet, Histoire de la psychologie des Gr. II, 175 ff.

nicht anders zu handeln als vor sich selbst. Nun finden wir thatsächlich Cyr. VIII, 1, 30 die Scheu, das Schlechte nur öffentlich, und die Scheu, es auch im Geheimen zu meiden, unterschieden. Es ist eine echt antisthenische διαίρεσις dort in einer erzkynischen Partie. Aber ich glaube, dass Xenophon eine Verwechslung beging, wenn er die erste (schlechte) Scham αἰδώς, die andere σωφροσύνη nennt (offenbar, weil er gerade von σωφρ. sprach), statt — wie auch die Stoa — jene αἰσχύνη, diese αἰδώς. Antisthenes hat wohl vielmehr αἰδώς und σωφροσύνη einsgesetzt. Dafür spricht, dass der Charmides, d. h. die Recension der antisthenischen Definitionen der σωφρ., 160 E f. auch diese Einssetzung kritisirt. Ferner, wenn Xenophon a. a. O. die gute Scham gerade ἐν τῷ ἀφανεῖ wirksam sein lässt, sollte nicht die antisthenische Etymologie αἰδώς aus ἀΐδης erklärt haben? Der Kyniker begründet ja auch die Forderung der αἰδώς mit der unsichtbaren Allgegenwart der Götter (L. D. 37, vgl. Mem. I, 4, 19). — Wie eine doppelte Scham resp. Schamlosigkeit hat Antisthenes auch, wie wir sehen werden, einen guten und schlechten Eros unterschieden. Man sieht wieder, wie wichtig ihm das διαλέγειν κατὰ τὰ γένη für die moralische Bildung sein musste. Der ἔρως gehört zur ἐπιθυμία — so haben wir drei Hauptgattungen der πάθη gegenüber erlaubte Empfindungsarten, εὐπάθειαι, gefunden; der vierten, der λύπη, liessen eben auch die Stoiker keine εὐπάθεια entsprechen. Das ist das psychologische System, das Antisthenes vermuthlich in der Schrift π. ἐλευθ. κ. δουλ. niedergelegt hat.

In der besprochenen Phädostelle wird nach Antisthenes die φρόνησις als wahre, allein nicht sklavische Tugend den ἡδοναί, φόβοι[1]) etc. gegenübergestellt (69 B) und die εὐήθης σωφροσύνη der πολλοί als πάθος hingestellt (68 E). Diese thörichte Besonnenheit als πάθος ohne φρόνησις verkündete gerade Xenophon in der Cyrop. Die Thesen des Plato und Xenophon stechen hier (indirect) förmlich aufeinander, — geschliffen mit den Waffen des Antisthenes. Er sagt: ἡττᾶσθαι τοὺς ἀμαθεστέρους δι᾽ ἄγνοιαν ἡδονῆς (Frg. 29, 1). Er hat die Tugend gegenüber den knechtenden παθήματα als μάθημα begründet: Xenophon bestreitet sie als μάθημα und erklärt sie als πάθημα so gut — und nun nennt er die ethisch am wenigsten anfechtbare Gattung des πάθημα — wie die λύπη (Cyr. III, 1, 17). Hier haben wir bei Xenophon den

[1]) Schon der Plural deutet wie in der parallelen Lachesstelle (vgl. S. 616) darauf hin, dass es sich hier um die γένη einer systematischen Psychologie handelt.

offenen Bruch mit dem Rationalismus. Der Mann, der die σωφροσύνη für ein πάθημα erklärt, war niemals ein echter Sokratiker. Hatte er Jugenderinnerungen an Sokrates, so waren sie verblasst. Das wahre Bindeglied zwischen Sokrates und ihm ist nur der den Rationalismus praktisch färbende Antisthenes. Xenophon ist nur indirecter Sokratiker, gleich den späteren Kynikern; er steht auf dem Standpunkt des Diogenes, wenn er in der Tugend statt des λόγος die Uebung betont (Mem. I, 2, 19 f. 23, vgl. Cyr. VII, 5, 70. 75. 77. VIII, 1, 30. 32). Aber er sinkt noch tiefer herab, auf den Standpunkt der pathologischen Ethik. Die σωφροσύνη ein πάθημα — das stösst Xenophon auch aus der Gemeinschaft mit den Kynikern. Denn was die ἀρετὴ διδακτή des Antisthenes und die ἄσκησις des Diogenes vereinigt, das ist doch, dass die Tugend ihnen nicht ein fremdes Zufallsproduct des Augenblicks ist, sondern nur ein sicherer Lohn hesiodischen Fleisses. Der Kyniker kämpft gegen das παραχρῆμα, die τύχη, das πάθος. Xenophon aber glaubt auch an die Tugend als πάθος, glaubt, dass sie in einem Augenblick gewonnen, in einem Augenblick verloren werden kann. Er glaubt nach seinen politischen Erfahrungen, dass μιᾷ ἡμέρᾳ, παραχρῆμα, εὐθύς ein Mensch ἐξ ἄφρονος σώφρων werden kann (Cyr. III, 1, 17 f.), und die Diagnose des Tigranes hat sich nach Xenophon's Darstellung an der armenischen Dynastie bewahrheitet. Er bewundert alle, die im Glück die σωφροσύνη bewahren (Ages. XI, 10. Cyr. VIII, 4, 14); denn es flösse ὕβρις, wie das Unglück Allen σωφροσύνη ein (Cyr. ib., vgl. III, 1, 26). Dann allerdings ist σωφροσύνη ein πάθημα, und es liesse sich hier aus der Anabasis (namentlich den späteren Büchern) Manches zur Illustration anführen. Für die Tapferkeit fordert er zwar die παιδεία und besonders die Uebung und kämpft in ganz kynischen Wendungen gegen das παραχρῆμα (Cyr. III, 3, 50—55). Aber wo er freier ist, in den Hellenika (VII, 4, 32), erklärt er es für möglich, dass ein Gott in einem Tage eine Tapferkeit einflösse, die Menschen in langer Zeit nicht beibringen können. Der Praktiker Xenophon will Antisthenes die Bedeutung des λόγος für die Tugend, die dauernde Macht der Lehre über die Seele nicht zugeben. Sehr Verständige werden von der Liebe besiegt (Cyr. VI, 1, 36, vgl. Mem. I, 2, 22); die Trunksucht lässt den Verwalter seine Pflichten vergessen (Oec. XII, 11, vgl. Mem. a. a. O.); der Jagdeifer lässt empfangene Lehren vergessen (Cyr. I, 4, 8); die Aufregung beim Schlachtbeginn lässt bei Vielen selbst alte μαθήματα

entschwinden (Cyr. III, 3, 54), — das sind die Erfahrungen, auf denen fussend der Irrationalist Xenophon Antisthenes widerspricht. Er traut den vom Kyniker gepriesenen νουθετικοί und διδασκαλικοὶ λόγοι nicht viel zu; sie werden vergessen wie Gedichte und damit, ὧν ἡ ψυχὴ πάσχουσα τῆς σωφροσύνης ἐπεθύμει, und damit ist die σωφροσύνη selbst vergessen (Mem. I, 2, 21). So ist sie ein Gegenstand des πάθος, der ἐπιθυμία, und das ist allerdings nichts weniger als kynisch gedacht. Die λόγοι sind wie eingelernte Gedichte, — so begreift das Schulkind und der Laie die Wissenschaft; sie begreifen sie nur als Object, nicht in ihrer Actualität. Xenophon begreift nicht das Dynamische der Philosophie, das gerade der Kyniker betont und bethätigt; denn ihm ist die Weisheit zugleich die Kraft und die Freiheit, die Tugend und das Glück.

Sokrates betont das Wissen, Antisthenes betont es als dynamische Function der Persönlichkeit, macht es zum Subject eines praktischen Prädicats, setzt es eins mit der ἐλευθερία oder ἐγκράτεια. Xenophon hört von alledem nur das Prädicat, nur diese praktische Tugend und lässt das ihm gerade nicht so mächtige rationale Element nur als Oberton schwach mitklingen, weil er nun einmal für Sokrates dem Kyniker folgt. Wie schon das Thema gehört auch der formale Bau von Mem. IV, 5 nicht dem echten Sokrates. Dieses Capitel, das so sokratisch in das Lob der Dialektik ausläuft, hat nichts weniger als dialektischen Charakter. Aeusserlich zwar ist der Dialog so lebendig, dass der Partner in knapp 9 Paragraphen Gespräch nicht weniger als 19 Mal das Wort nimmt. Aber nirgends ist die Dialogik so völlig leer und blosser Schein. Von jenen 19 Zwischenreden enthalten 12 nur 1—3 Worte, und mehr als 5 Worte enthalten nur 3, die aber auch nur die Worte des Gesprächsführers wiederholend bejahen und zusammenfassen. In Summa läuft Alles auf ein „Ja" und höchstens ein „Wie?" hinaus. Selbst die Fragen des „Sokrates" sind von so rhetorischer Selbstgenügsamkeit, die Einwürfe des Andern so wenig wirkliche Einwürfe, so völlig bar alles individuellen Stachels, so gänzlich gleichgiltig für den Fortgang des Gesprächs, dass das kopfnickende Schemen Euthydem mit seinen 74 Worten einfach verschwinden könnte, ohne eine Spur zu hinterlassen, und Mem. IV, 5 mit gar keinen oder äusserst geringen Aenderungen sich in eine rein monologische Mahnrede wie I, 5 verwandeln liesse. Nicht einmal die Wendung zur Widerlegung des hedonischen Anspruchs der Akrasie (§ 9) wird benützt, um Euthydem, der sich hier wirklich als ein πάνυ ἀθύμως ἔχων und τῷ ὄντι ἀνδρά-

ποδον (IV, 2, 39) zeigt, zu einigem Leben zu verhelfen. Von Eristik und von Protreptik im Sinne von IV, 2 ist hier keine Rede, ebensowenig von Begriffsforschung, und selbst wo im paränetischen Interesse ein εἶναι zwei Begriffe verbindet (nam. § 3 und 8), ergeben sich keine wirklichen Definitionen. Gesucht und gefunden werden hier weniger Begriffe als Werthe. Die Entwicklung der Erörterung, der Aneinanderschluss der Theile geschieht nicht logisch, syllogistisch, sondern associativ, als rhetorische Aufhäufung von Parteiargumenten zur Anklage gegen die Akrasie. Sie macht die Menschen unfrei, hemmt sie im Thun des Besten und zwingt sie a u c h, das Schlechte zu thun. Sie lässt a u c h die Weisheit nicht zu; oft a u c h betäubt sie die vorhandene Erkenntniss. A u c h der Besonnenheit ist sie entgegengesetzt und a u c h der Selbstbeherrschung, und so ist sie das Schlimmste für den Menschen. Und ist dir a u c h d a s eingefallen? a u c h die leiblichen Genüsse verschafft sie nicht einmal und a u c h die höheren Genüsse nicht. Endlich fasst Euthydem Alles in der kühnen Schlussfolgerung zusammen: du meinst also, dass der ἀκρατής durchaus jeglicher Trefflichkeit bar sei? Aber die Begründung ist darum noch nicht zur Ruhe gekommen: der ἀκρατής ist a u c h wie ein unvernünftiges Thier, er kann nicht das Beste kennen lernen, — und dann verschwindet das Thema lautlos im Lobe der Dialektik.

Aber so schlecht Form und Methode unseres Capitels zu Sokrates stimmen, so gut stimmen sie zu Antisthenes. Wir kennen ihn als paränetischen Rhetor, der noch die dialogische Form wahrt (vgl. L. D. VI, 1). Er spricht zwar sonst auch als elenktischer Eristiker, aber die der positiven Paränese gewöhnlich vorangehende kritische Behandlung hat bei diesem Thema Xenophon aus den angegebenen Gründen unterdrückt und nur Dio erhalten (vgl. oben S. 565. 573). Wir wissen weiter, dass Antisthenes nicht, wie Plato, constructiv und synthetisch dachte, sondern eben associativ und antithetisch. Die in IV, 5 gepriesene Dialektik ist ja nicht die sokratische und überhaupt die echte, sondern, was sich Antisthenes unter Dialektik zurechtlegt, ein διαλέγειν, ein antithetisches Differenziren. Und in diesem Sinne ist allerdings das Capitel dialektisch; Xenophon behauptet, über ἐγκράτεια zu schreiben, aber er beginnt mit dem Gegensatz ἐλευθερία und δουλεία, den Antisthenes schon im Titel herausgestellt (vgl. über andere antithetische Schrifttitel bei ihm oben S. 300 f.), und entwickelt ihn zum Gegensatz der ἐγκράτεια und ἀκρασία.

Nachdem die Freiheit als anerkannter Werth fixirt ist (§ 2), ergeben sich die anschliessenden Halbdefinitionen als blosse antithetische Zutheilungen nach der guten oder schlechten Seite, — eine Methode, die wir schon von Mem. IV, 2, 14 ff. als antisthenisch kennen. Was dabei herauskommt, ist eben, in jener für Antisthenes bezeichnenden Unfähigkeit zu wirklichen Synthesen, ein Nacheinander von Identificationen und Antithesen. Klar schimmert § 2—8 die antisthenische und zugleich stoische Folge hervor: *ἐγκράτεια* = *ἐλευθερία* = *σοφία* = *σωφροσύνη* = *ἄριστον ἀνθρώπῳ* und demgegenüber *ἀκρασία* = *δουλεία* und andere *ἐναντία*. Die scheinbar ganz leeren Sätze von § 7 und namentlich § 8 bekommen erst einiges Salz, wenn man die herausgearbeiteten Antithesen (in diesen zwei Paragraphen 4 Mal *τἀναντία*) beachtet, in deren superlativischen Prädikaten sich auch wieder der kynische Fanatiker verräth. Vom Anfang des Gesprächs (§ 2 Ende), also in ca. 10 Paragraphen, bringt das Capitel nicht weniger als 35 Superlative, ungerechnet die vielen gleichbedeutenden rhetorischen Comparative und andere absolute Ausdrücke wie *μόνος*, *παντάπασι*, *πάμπαν* etc.

Bis § 8 incl. stehn auf der Seite des *ἐγκρατής* mit dem *πράττειν*, *ὠφελεῖν*, *ἐπιμελεῖσθαι* die *ἀγαθά*, *ἄριστα*, *βελτίονα*, *βέλτιστα*, *κάλλιστα*, auf der Seite der *ἀκρασία* die *κακά*, *κάκιστα*, *χείρονα*, *αἴσχιστα*, *βλάπτοντα* und — die *ἡδέα*. Ganz ebenso ist die Vertheilung der Gegensätze in der Prodikosfabel Mem. II, 1 bis § 29: auf der Seite der *ἀρετή* die *ἀγαθά* und *καλά*, die Thaten, das *ὠφελεῖν* und *ἐπιμελεῖσθαι*, ihr gegenüber die *κακία* mit den *ἡδέα*. § 29 aber kommt die Wendung durch den lauteren Anspruch der *Κακία*, dass sie sich auf das *ἄγειν* zu den Genüssen verstehe, und dieser Anspruch wird ihr im Folgenden abgeschnitten und die wahre und stärkste hedonische Wirkung der *Ἀρετή* zugesprochen. Hier, Mem. IV, 5, erscheint nun genau dieselbe Wendung § 9 mit dem Nachweis *ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἡδέα, ἐφ' ἅπερ μόνα δοκεῖ ἡ ἀκρασία τοὺς ἀνθρώπους ἄγειν, αὐτὴ μὲν οὐ δύναται ἄγειν, ἡ δ' ἐγκράτεια πάντων μάλιστα ἥδεσθαι ποιεῖ*. Also selbst die uns allerdings bei Antisthenes wohlbekannte persönliche Fassung der Gegensätze als Führerinnen kehrt wieder, und der ganze Satz könnte an entscheidender Stelle der Prodikosfabel stehn, zumal dort die *Ἀρετή* ganz als *ἐγκράτεια*, die *Κακία* ganz als Akrasie geschildert ist. Man sieht wieder, wie unmöglich es ist, die Fabel wirklich als Sondergut des Prodikos festzuhalten und als solches

aus den übrigen Mem. herauszuschneiden[1]). Und nun sehe man erst die folgende Begründung § 9. Die Akrasie lässt nicht das *καρτερεῖν* des Hungers, Durstes, Sexualtriebes, der Müdigkeit zu, durch das allein Essen, Trinken, Liebesgenuss, Ruhe und Schlaf *ἡδέως* werden, indem man wartet und aushält, bis alles dies *ἥδιστα* geschieht, und so hindert sie, dass man von der Befriedigung der nothwendigsten und ständigsten Bedürfnisse einen nennenswerthen Genuss habe. Die *ἐγκράτεια* allein lässt jene Triebe aushalten und schafft allein darin einen bleibenden Genuss. Das ist ja bis ins Einzelne genau dasselbe, was Mem. II, 1, 30 der *Κακία* abgesprochen und ib. 33 der *Ἀρετή* zugesprochen wird, und dort zeigte sich die ganze Lehre kynisch, von Xenophon in seinen am meisten kynisirenden Schriften am häufigsten wiederholt und von ihm selbst im Symposion dem Antisthenes zugewiesen. Vgl. die Nachweise oben bei Mem. II, 1. Aber weiter: ganz wie in der Fabel erreicht die *ἡδονή* noch nicht in den leiblichen Trieben ihren Höhepunkt, sondern erst in der Befriedigung verschiedener höherer Lebensinteressen, die IV, 5, 10 ziemlich gleichlautend mit II, 1, 28 aufgezählt werden; es sind genau dieselben bis auf Götter und Hellas, die im engeren Kreis von IV, 5 fehlen[2]).

Nur eine präcisere, mathematische Unterscheidung der guten und schlechten Hedonik hat Mem. IV, 5 voraus. Die Fabel ist dafür natürlich zu poetisch gehalten und muss sich begnügen, die Genüsse der *Κακία* als Scheingenüsse hinzustellen. IV, 5, 9 ff. aber sucht der *ἐγκρατής* die grössere und dauernde Lust, während der *ἀκρατής* sich von jeder beliebigen, der ersten besten, der nächsten (*ἐγγυτάτω*) Lust fangen lässt. Das stimmt zusammen mit der bei Xenophon häufigen Abweisung der augenblicklichen oder unzeitigen *ἡδοναί* für die Tugend und der Empfehlung grösserer späterer Genüsse, vgl. nam. gegen die *παραχρῆμα, παραυτίκα ἡδοναί* Mem. II, 1, 20. Cyr. II, 2, 24. IV, 2, 37 ff.

---

[1]) Wie auch z. B. Döring in seinem Abschnitt über die Enthaltsamkeit öfter die Prodikosfabel neben IV, 5 etc. citirt.

[2]) *τὸ ἑαυτοῦ σῶμα καλῶς διοικήσειε καὶ τὸν ἑαυτοῦ οἶκον καλῶς οἰκονομήσειε* — das lässt, wie schon Mem. III, 8, den Gedanken aufkommen, dass der Onomatologe Antisthenes von seinem Princip des *οἰκεῖον* auch zur Schätzung des *οἶκος* und der Oekonomie hingeführt wurde, und dass er die *οἰκονομία* ähnlich wie die Stoiker (Chaignet a. a. O. S. 141) auch psychologisch nahm. Wie sollte ohne solche Erweiterung des Begriffs der Kyniker einen Oeconomicus schreiben können?

VII, 5. 74. 76. 80 ff. VIII, 1, 32 und gegen die ἄκαιροι ἡδοναί ib. IV, 2, 45 f. Cyneg. XII, 12 ff. — lauter Stellen, in denen bereits früher kynischer Einfluss deutlich wurde. Ganz ebenso wird im platonischen Protagoras, wo er auf Antisthenes eingeht (vgl. oben), die Akrasie der πολλοί als Beherrschtwerden von der παραχρῆμα oder ἐγγυτέρω ἡδονή geschildert (353 D 354 B 355 B 356 A B E 357 A), der die ἀγαθά als grössere zukünftige Genüsse gegenüberstehn (354 C 355 D 356 A B 357 A). Und die schlechten Augenblicksgenüsse werden da ganz wie Mem. II, 1 und IV, 5 und wie eben vom Kyniker bestimmt als leibliche Genüsse des Essens, Trinkens, der Liebe (353 C), die schlimme Folgen haben wie Krankheiten u. dgl. (ib. D). Demgegenüber gelten für gut, obgleich für den Augenblick nicht gerade angenehm, z. B. körperliche Uebungen, Feldzüge, ärztliche Operationen, weil die Folgen gute sind: Körperkraft, Staatsrettung, Herrschaft und Reichthum (354 A B). Sind das nicht ganz die Beispiele des kynisirenden Xenophon? Vgl. Mem. II, 1, nam. § 28. IV, 5, 10. Die ὑγίεια, εὐεξία σώματος und die σωτηρίαι πόλεως kehren genau so Cyneg. XII, 1. 5. 13. 15. XIII, 11, der Gegensatz der ἀρχή, Körperausbildung und Kriegstüchtigkeit zu den Leibesgenüssen namentlich in der grossen Mahnrede Cyr. VII, 5 Schluss wieder. Jene chronologische und quantitative Abschätzung der ἡδοναί ist nun einmal für Antisthenes sichergestellt. Er protestirt gegen die Augenblickslust (ὀλιγοχρόνιος ἡδονή), die schlimme Folgen habe (Frg. 58, 8), erkennt aber die ἡδονή der guten Folge an, die ἡδονή nach dem πόνος (Frg. 59, 12) und ohne spätere Reue (Frg. 52, 11), und Xenophon selbst weist ihm ja ausdrücklich Symp. IV, 39 ff. die hedonische Argumentation und den Stolz auf die Stärke seiner Genüsse zu, den ja auch sonst der Kynismus laut genug verkündet (vgl. oben S. 459).

Es liegt eine richtige Ahnung in der Behauptung mancher Forscher, dass Plato in der entsprechenden hedonischen Argumentation auf den Standpunkt des „Sophisten" eingehe. Nur vergessen sie, dass darum „Protagoras" auch mit der hedonischen Argumentation noch kein Hedoniker ist; er ist es ebenso wenig wie Antisthenes mit der seinigen; er lehnt ausdrücklich den Hedonismus ab, will genau wie die Stoiker(!) unter den ἡδέα die ἀγαθά, κακά und οὐδέτερα scheiden und nur τοῖς καλοῖς (vgl. oben S. 618) ἥδεσθαι erlauben (Prot. 351 B D). Die hedonische Argumentation verträgt sich mit dem sonstigen Antihedonismus des Kynikers, ja das Nebeneinander beider Standpunkte ist in

seiner Richtung und in seiner Rhetorik begründet. Seine Argumentation muss stets zwei Stadien haben, und so klärt sich noch mehr die Disposition von Mem. IV, 5 und gerade in ihrer Parallele mit der Prodikosfabel. Das Erste ist, dass sich die Lebenstypen, *ἀρετή* und *κακία*, *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία*, oder wie sie sonst heissen, möglichst schroff gegenübertreten. Dieses Stadium der reinen Antithese — in der ersten Rede und Gegenrede der Prodikosfabel und in Mem. IV, 5 bis § 8 incl. gegeben — ist auch antihedonisch: die *ἀγαθά*, *ὠφελοῦντα* etc. stehn gegenüber den *ἡδέα* als *κακά*. Aber dieses blosse Gegenüber, wo die Gegner eine verschiedene Sprache reden, giebt keine Entscheidung. Dann wäre die Wahl Geschmackssache. So muss die gute Sache die Offensive ergreifen, den Feind auf eigenem Felde schlagen, in der hedonischen Sprache des Gegners überzeugen: das ist das 2. Stadium. Diese Wendung kommt, wie gesagt, in der Fabel § 29 f., in IV, 5 § 9. Jetzt steht nicht mehr *ἀρετή* etc. gegen *κακία* = *ἡδονή*, sondern *ἡδονή* gegen *ἡδονή*, und die Folge ist ein systematisches Abschätzen der *ἡδοναί*.

Man wundere sich nicht, dass Antisthenes hier mit Epikur zusammentrifft, der auch die *φρόνησις* betont als eine *συμμέτρησις* der *ἡδοναί*, die ebenso die Folgen in Rechnung zieht (vgl. in der charakterisirten Protagorasstelle 356 D ff. die Forderung einer *μετρητικὴ ἐπιστήμη* der *ἡδέα*). Man muss es eben aufgeben, die kynisch-stoische und die kyrenaisch-epikureische Richtung als Urgegensätze zu betrachten; sonst könnten sie nicht in manchen Figuren so leicht in einander übergehn; sie sind geistig von einem Stamme, und ihr Kampf und Hass ist so heftig, gerade weil es ein Bruderstreit ist. Die Echtheit der Ethika Demokrit's ist mir grossentheils zweifelhaft wegen gar zu starker Uebereinstimmungen mit den Kynikern, denen Demokrit eine beliebte Figur war (vgl. oben S. 442). Aber die Fictionen müssen einen kleinen echten Anhalt gehabt haben, und jene Ethika zeigen auch Berührungen mit Aristipp. Es giebt thatsächlich einen gemeinsamen Stammbaum für Demokrit, Antisthenes und Aristipp, bezeichnet durch die Namen Heraklit und Protagoras. Die deutlichste Wurzel hat die *συμμέτρησις* oder *μετρητικὴ τέχνη* der Gefühle im Protagorassatz: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*. Der *ἄνθρωπος* wird bei den Sokratikern zum *σοφός*, das *μέτρον* zur *τέχνη*. Die Erbschaft Heraklit's war der Relativismus, die des Protagoras der relativistische Subjectivismus. Alles ist relativ; nur das herrschend darüber schwebende Individuum, der *σοφός*, bestimmt die Prädi-

cate: darin sind auch Antisthenes und Aristipp einig. Ueber Alles ging ihnen die Freiheit des Individuums; auch Aristipp fordert das *κρατεῖν* und *μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν*, und er vermag so gut auch das Bettlergewand zu tragen, wie Diogenes bisweilen ausschweifend sein will und kann. Alles kann Alles sein, und Nichts widerspricht sich, so lehrt der antisthenische Relativismus; das *μέτρον* liegt eben nur im Weisen, der das *διαλέγειν* der Dinge versteht. Die *πράγματα* haben nicht absoluten, nur relativen Werth. Gesundheit, Kenntnisse können von Uebel, Krankheit und Armuth gut sein (vgl. Mem. IV, 2); auch die Tugenden sind werthlos ohne den *λόγος* (vgl. S. 613); ein Mistkorb kann schön, ein goldener Panzer hässlich sein (vgl. oben S. 446 und unten zu III, 10); Raub und Lüge können erlaubt, das Gegentheil unrecht sein (vgl. I, 392 ff.), — es kommt eben auf die Umstände an, es ist Alles individuell und relativ, und es giebt keine Regel, kein Absolutes, keine Entscheidung als im *ὀρθὸς λόγος* des Weisen, der eben je nach den Umständen die rechte Wahl trifft. Vgl. auch Philop. schol. Arist. p. 35 Br.: *οἱ Κυνικοὶ — ἔκρινον τε καὶ διήλεγχον τά τε ὀρθῶς καὶ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα.* Antisthenes stellt wie Protagoras (der über *ὀρθοέπεια* handelt und *περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τῶν ἀνθρώπων πρασσομένων* schreibt, L. D. IX, 55) den rational-formalen Begriff des *ὀρθόν* heraus, der gerade das Relative des Ideals zum Ausdruck bringt. Denn gut, schön, gerecht können absolut gebraucht werden; richtig kann sehr Verschiedenes in sehr verschiedener Beziehung sein. Antisthenes löst auch das Gute, Schöne, Gerechte in ein *ὀρθόν*, in Relatives auf; es ist ihm individuell, variabel, vielartig (I, 444 f.); es wird ihm *ἁρμόδιον, νόμιμον, προσῆκον, δέον, ὠφέλιμον, χρήσιμον, συμφέρον* etc. (vgl. Mem. III, 8. IV, 6. I, 394 f. 443 ff. 483 f., oben öfter und später), — es sind insgesammt Relationsbegriffe, die, wie es Plato Rep. 336 D. Clit. 409 C der antisthenischen Gerechtigkeitsdefinition vorwirft, noch unbestimmt sind, einer Objectsbestimmung bedürfen, wie eben Protagoras Alles als ein *πρός τι* setzt (vgl. Ueberweg-Heinze, Grundr. I⁸, 101); denn gut, gerecht, schön kann etwas für sich sein, aber passend, geziemend, nothwendig, nützlich u. s. w. ist es nur für Anderes.

Zwei weitere hier einschlagende Relationsbegriffe sind das *ἄξιον*, das ja auch in der Stoa neben dem oben genannten *προσῆκον* eine grosse Rolle spielt, Mem. IV, 5 in der Schätzung des *ἀξιολόγως ἥδεσθαι* und des *ἀξίως μνήμης ἥδεσθαι* (§ 9) als hedonisches Wahlprincip hervortritt und auch sonst bei Xenophon in

Zusammensetzungen nach Antisthenes' Vorbild oft gebraucht wird (vgl. Frg. 15, 2 und Dümmler, Philol. 54. 582, 1), und ferner der *καιρός*, ein Begriff so recht aus dem Herzen des Relativismus. So finden wir ihn in den dorischen *διαλέξεις*, die ganz dieser Richtung angehören, und in ethischen Demokritfragmenten, deren diätetisch-asketische Lehren auffallend, ja bedenklich an Antisthenes gemahnen (Natorp, Frg. 53. 70. 81. 111. 225). Der *καιρός* als hedonisches Richtprincip entspricht gerade der chronologischen Schätzungsweise des Antisthenes, und so finden wir den Terminus *ἡδοναὶ ἄκαιροι* bei dem kynisirenden Xenophon Cyneg. XII, 15. Cyr. IV, 2, 45 ebenso gebraucht wie im Demokritfragment 54. Zu alledem beachte man, dass der am meisten auf Antisthenes zurückgehende Stoiker Ariston die *σωφροσύνη* definirt als *τὸ μέτριον καὶ τὸ εὔκαιρον* (zu *εὐ* vgl. oben S. 617) *ἐν ἡδοναῖς ὁρίζουσα* (Plut. vit. mor. 2 p. 440). Vgl. Krates Stob. fl. 5, 63: *ἡ μέτροις ὡρισμένοις κατέχουσα τὰς ἡδονὰς εὐταξία.* Das stimmt gut zu dem *διαλέγειν*, das Mem. IV, 5 fordert, und zu der *ἀμετρία*, die der im Gorgias citirte kynische Pythagorist als Gegentheil der Besonnenheit bekämpft.

Die Theorie der Messung der Empfindungen, die quantitative Abschätzung der Werthe war ja aber für Antisthenes um so eher möglich und geboten, als er doch nicht, wie Plato, mehrere Seelentheile annahm und so etwa die *ἀγαθά* in den einen, die *ἡδέα* in den andern Theil legen, damit qualitativ unterscheiden konnte, sondern in der einheitlichen Seele beide in einer Reihe sehen musste. Da es für ihn kein Denken ohne Empfinden, kein Empfinden ohne Denken gab, mussten dem *ὀρθὸς λόγος* auch richtig gewählte Genüsse entsprechen. So mündet unsere Betrachtung wieder in den monistischen Ausgangspunkt der antisthenischen Psychologie.

VI. Die *ἐγκράτεια* in andern Capiteln.

---

1. I, 6 (Antisthenes und Antiphon).

Man soll sich darüber nicht täuschen: wenn der xenophontische Sokrates der echte ist, dann war nicht das Tugendwissen Hauptprincip der Sokratik, obgleich der Intellectualismus das Einzige ist, was die sokratischen Schulen verbindet, sondern *ἐγκράτεια* und *καρτερία*, obgleich von solchem Hauptthema die Andern alle nichts wissen, nur Antisthenes, der *ἡγήσατο καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας* (L. D. VI, 15) und patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat (Cic. de orat. III, 17, 62), und der aller praktischen Tugendauffassung naturgemäss mit Begeisterung zustimmende Xenophon. Nicht genug, dass die *ἐγκράτεια* für I, 5. II, 1. IV, 5 officielles Thema ist, auch I, 3. I, 6. III, 13. III, 14 sind vorwiegend und I, 2 theilweise ihrem Preise gewidmet.

In I, 6 wird im ersten und längsten Stück (§§ 1—10) die Enthaltsamkeit, im zweiten (§§ 11—14) die Freundschaft, im dritten (§ 16) die Staatskunst besprochen. Wir kennen die dem Individualisten Antisthenes natürliche Disposition, die vom *οἰκεῖον* resp. *ἑαυτῷ ὁμιλεῖν* ausgeht, dann den engeren Kreis der Freundschaft, endlich den weiteren des Staates behandelt, mit abnehmender Werthschätzung, wie dies sogar hier in der abnehmenden Paragraphenzahl zum Ausdruck kommt. Wir wissen, dass Xenophon in den Mem. diese Disposition gewöhnlich innehält (vgl. I, 47 f.). Und am Draht dieses antisthenisch-xenophontischen Schemas muss nun hier Antiphon dreimal zum Angriff gegen Sokrates aufziehn, um diesem seine Schüler abwendig zu machen, zu welchem Zweck er sehr geistreich auf die Annehmlichkeit des Honorars aufmerksam macht. Nachdem Sokrates, gleich dem platonischen Thrasymachos, wie ein Bader seine Rede über

ihn losgelassen, zieht er offenbar immer bestürzt ab, um aber sogleich, durch ein πάλιν gerufen, mit frischem Muthe zum Angriff wiederzukommen und z. B. die eben erledigte Honorarfrage als ein Neues vorzubringen. Das Ganze wäre als historischer Vorgang burlesk und in dieser abrupten Form auch als Originalerfindung Xenophon's kaum denkbar. Sichtlich ist hier eine zu Grunde liegende längere theoretische Erörterung anekdotenhaft zugestutzt, in der Art, wie die Apophthegmen bei Laertius Diogenes entstanden sind. § 15 wenigstens passt ganz in den dortigen Bonmotstil. Die beiden andern Erörterungen enthalten kein echt sokratisches διαλέγεσθαι (§§ 1. 11), sondern nur je einen ἥττω und κρείττω λόγος, ganz wie es der rhetorische Antithetiker Antisthenes liebt (vgl. oben S. 298 ff.), wie wir es noch in seinem Aias und Odysseus sehen, und wie es ihm Xenophon in der Prodikosfabel, im Hiero und öfter in der Cyropädie nachgemacht.

Antiphon „der Sophist“ beginnt seinen Angriff: Sokrates, ich glaubte, dass die φιλοσοφοῦντες glücklicher werden sollten. Also bereits bekannte Parteinamen! Sokrates sprach wohl noch kaum so schulfest im Plural (φιλοσοφοῦντες), und Xenophon, der doch Sokratiker sein will, citirt Mem. I, 2, 19 als φάσκοντες φιλοσοφεῖν bekanntlich die Kyniker und stellt Cyneg. XIII, 9 ebenso als Unbetheiligter den Versprechungen der Sophisten die Betrachtungen der Philosophen gegenüber; dort also, wo er ja Antisthenes copirt, haben wir denselben terminologisch festen Parteigegensatz. Und offenbar ist der Terminus φιλόσοφος in Opposition gegen den σοφιστής geprägt. Die Reaction gegen den σοφιστής, mit welchem Namen Herodot (I, 29. II, 49. IV, 9) durchaus keine üble Nebenbedeutung verbindet und Diogenes von Apollonia seine Vorgänger bezeichnet (Simpl. Phys. 151, 26 Diels), erfolgt sicherlich erst in Athen. In ihren Heimathsorten stehn ja auch die Gorgias, Hippias u. s. w. in politischem Ansehn; ihre Gesandtenrolle in dem mächtigen Athen ist der Philosophendelegation nach Rom im Jahre 155 zu vergleichen, und zur catonischen Reaction gab es auch in Athen Ansätze. Nur ein attischer Denker hatte ein Interesse, sich vom σοφιστής zu differenziren. Der heftigste Sophistengegner aber unter den attischen Denkern ist zweifellos Antisthenes, der ja einen ganzen Herakleskampf gegen sie in Scene setzt (Dümmler, Akad. S. 192, vgl. v. Wilamowitz, Herakles I², 102 und oben S. 481), und auch Mem. I, 6 ist der Vergleich mit den πόρνοι „von kynischer Bitterkeit“ (Dümmler a. a. O. S. 81). Antisthenes hatte wohl in seiner

Sophistenschrift noch vor seinen jüngeren Zeitgenossen Plato und Isokrates den Sophistennamen discreditirt, und dass diese gerade ihn als Sophisten bekämpfen, spricht eher dafür wie dagegen. Auch dass Antisthenes in unserm Sinne stark sophistisch ist, weil er von den vier grossen „Sophisten", die wir nach Plato so nennen, abhängig ist, beweist nichts (vgl. Archiv IX, 58 f.). Uebrigens nennt Xenophon Jene garnicht Sophisten; er spricht nur von dem weisen Prodikos (Mem. II, 1, 21), dem Eleer Hippias (IV, 4, 5), ja, im Symposion citirt er in I, 5 Protagoras, Gorgias und Prodikos und IV, 62 wieder den weisen Prodikos und Hippias eher als Philosophenlehrer. Zudem ist Antisthenes zwar bei Gorgias in die Schule gegangen (L. D. 1), aber das hindert ihn nicht, ihn im Archelaos zu bekämpfen (Athen. V, 220 D), und ähnlich, halb abhängig, halb concurrirend, scheint er zu Protagoras (vgl. die Schriftentitel I, 357 f., L. D. IX, 53 u. oben S. 467), zu Prodikos (vgl. oben zur Fabel) und Hippias (s. später) zu stehen.

Antisthenes ist der erste antike Denker, der eine Bekehrung erlebt hat (L. D. VI, 2. Hieron. c. Jovin. II, 14. Suid.). Der Lehrer ward wieder zum Schüler; er brach mit der sophistisch-rhetorischen Bildung, als er *ὀψιμαθής* zu Sokrates ging. Er verliess die anspruchvollste Weisheit, um sich der anspruchslosesten anzuschliessen, und es ist klar, dass um so mehr ihm jene zur leeren Scheinweisheit geworden sein muss. Er musste sich mit seiner Vergangenheit auseinandersetzen und er bekämpfte sie mit der Heftigkeit des Apostaten, und um so heftiger, als er sie thatsächlich nicht loswerden konnte, als er zugleich eine leidenschaftliche Kampfnatur war und als er sich Sokrates mit einem Fanatismus hingab, den selbst der Sokratesapologet Xenophon belächelt (Mem. III, 11, 17. Symp., nam. VIII, 4 ff.), und der nothwendig ebenso fanatisch nach aussen schlagen musste, zumal beim *κύων*, dessen Wesen es ist, Freund und Feind zu scheiden. Wie er, der Gorgianer, Plato in der Gorgiasbekämpfung vorangeht, so hat er nach Xenophon's Angabe Symp. IV, 62 jenes bei Plato und Aeschines nachwirkende Motiv der Sophisteneinkehr bei Kallias erfunden, offenbar, um den neuen Meister Sokrates vor den alten leuchten zu lassen. Dass aber Plato ihn gerade unter der Maske dieser seiner jetzigen Gegner bekämpft, ist 1. eine besonders fruchtbare Ironie des grossen Ironikers, ist 2. durch den Dialog gegeben, in dem der Kritisirte, und mag er auch „Sokrates" geheissen haben, naturgemäss in die Rolle und darum auch den Namen des Gesprächsgegners einrückt, und hat 3. darin seine tiefere Berechtigung,

dass Antisthenes die Sophistik zwar bekämpfen, aber nicht vergessen, nicht verleugnen konnte. Man erkennt heute an, dass sich im Kyniker Sophistik und Sokratik schneiden, und so muss man sich daran gewöhnen, dass seine Stellung zur Sophistik zweiseitig ist. Sie ist ihm eben halb Autorität, halb Feind, und die Lösung des Räthsels ist, dass der erste Bekehrte, der Erste, der mit Bewusstsein überwunden hat, naturgemäss der erste Historiker ist. Die erste Geschichte der Philosophie, die, wie sich zeigte (oben S. 170 ff.), Antisthenes geliefert, war ein grosser Ueberwindungsprozess. Plato persiflirt im Protagoras den antisthenischen Romanticismus, der die Vorgeschichte der Sophistik construirt. Aber wie er zu den vier sog. grossen Sophisten halb abhängig, citirend, halb überwindend, d. h. eben historisch, steht, so steht er auch z. B. zu Anaxagoras (vgl. oben S. 172 f. Anm.), und so zweiseitig behandelt er schon seine mythischen Urbilder der Sophistik. Prometheus ist ihm zugleich Lehrer der göttlichen πρόνοια und mit Recht bestrafter Sophist (vgl. oben S. 467 ff.), und wenn Kaibel und Dümmler streiten, ob der Kyniker Cheiron feindlich oder freundlich behandelt hat, so haben Beide Recht; dieser kann sich auf die Heraklesfragmente berufen (vgl. Kl. Schr. I, 140 ff.), und der Kentaur als Sophist erscheint Plut. d. ei ap. Delph. 6. Dio IV § 130 (vgl. L. D. VI, 51. 59). Antisthenes folgte auch hier mit Bewusstsein seinem Vorbild Herakles: er schlug seine Lehrer.

Der Kyniker hat noch andere, klarere Principien für die Namengebung „Sophist“, ursprünglichere Kennzeichen für ihn und Gründe des Hasses als Plato. Wie wird der σοφιστής der Scheinweise allgemein, als der er in den Sophistenschriften des Aristoteles und eigentlich schon des Plato erscheint? Ich meine, zwischen Herodot und Plato hat Antisthenes den σοφιζόμενος discreditirt als den, der die Weisheit forcirt, und zwar in doppelter Weise, 1. sofern er die Wissenschaft über den praktischen Nutzen hinaus treibt, 2. sofern er sie professionell als Geschäft betreibt und sich als Lehrer bereichern will. Der unpraktische und der gewerbsmässige Weisheitsbetrieb ergiebt falschen Anspruch auf Weisheit. Drei Dinge sind dem Kyniker bis in den Tod zuwider: die unpraktische Theorie, die Habsucht und der glänzende, leere Schein, und in diesen Merkmalen trägt die Sophistik noch heute die Zeichen kynischer Verfehmung. Der Kyniker ist der erste innere Feind der Wissenschaft, der den Weisen über den Gelehrten erhoben, das Praktische gegen das Theoretische ausspielt, die Philosophie von den Specialwissenschaften emancipirt.

Xenophon hat in den Mem. die Namengebung nach den klaren antisthenischen Kennzeichen. Die unpraktischen Naturphilosophen (I, 1, 11) und Bücherweisen (IV, 2, 1) heissen *σοφισταί*, und der ausdrücklich als Honorarjäger gegen Sokrates auftretende Antiphon heisst *σοφιστής* (I, 6, 1), und damit stimmt es, dass die *καλούμενοι σοφισταί* in dem gerade Antisthenes copirenden Epilog des Cynegeticus bekämpft werden, als Leute, die kein tüchtiges und brauchbares, sondern schlechtes und leeres Wissen beibringen (XIII, 1 ff.), und die auf reiche Jünglinge Jagd machen, während die *φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι* sind (ib. 9), — das ist aber gerade nach Xenophon selbst, was Antisthenes an Sokrates rühmt (Symp. IV, 43 f., vgl. das kynische *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*), natürlich im Gegensatz zu den Sophisten, deren Weisheit der reiche Kallias mit schwerem Gelde bezahlt (ib. I, 5). Als anspruchsvolle Scheinweise bekämpft noch Diogenes die *σοφιστάς* (Dio IV § 130 f. X Schluss).

Aus dem Fall des *σοφιστής* steigt der *φιλόσοφος* empor, am sichersten bei dem kynischen Antithetiker und Sophistenkämpfer. Dass Pythagoras sich zuerst *φιλόσοφος* genannt habe, glaubt heute Niemand mehr. Nicht nur Herodot rühmt ihn als *σοφιστής*: die Pythagoreer sind gerade die *σοφισταί* gewesen, die vom Kosmos sprachen (vgl. Mem. I, 1, 11. Plut. Plac. II, 1. L. D. VIII, 48) und die nach dem Kyniker unnützen Wissenschaften Mathematik, Astronomie, Musik (L. D. VI, 73. 104) gepflegt haben. Nicht der historische, sondern der antisthenische Pythagoras hat sich in einem Dialog mit kynischer Begründung den Philosophennamen beigelegt. Das Wort *φιλοσοφεῖν* ist erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts nachweisbar, aber eben nur das Wort. Die Art, wie es bei Herodot (I, 30, wo man es auch noch, aber wohl mit Unrecht, als Glossem streichen will) und bei Thukydides II, 40 allgemein (parallel *φιλοκαλεῖν*) gebraucht wird, zeigt gerade, dass es noch nicht Terminus ist. Die Nennung der *φάσκοντες φιλοσοφεῖν* Mem. I, 2, 19 sieht ja noch sehr jungfräulich aus, und diese, die das *φιλοσοφεῖν* für sich in Anspruch nahmen, sind hier ja gerade die Kyniker[1]); die Fragmente bestätigen zur Genüge, dass es der Terminus für ihre Thätigkeit ist[2]). Auch die *φιλόσοφοι λόγοι*

---

[1]) Die Empfindung des Compositums steckt noch in dem von Plato verspotteten Nachweis des Kynikers, dass das *φιλογυμναστεῖν* der Lakedämonier in Wahrheit ein *φιλοσοφεῖν* sei (Prot. 342).

[2]) Antisth. Frg. S. 45. L. D. 36. 49. 56. 58. 64. 70. 87. 88. 92. Teles p. 28, 5 H. Anton. et Max. p. 251. 277. Stob. fl. 33, 14. 95, 21. 97, 31. Plut. de prof. in virt. 5.

in Gorgias' Helena (deren Datirung aber mindestens schwankt, — Maass, Hermes 22. 579 ff.: etwas vor dem Palamedes, der vor 411 verfasst sei, Blass S. 75 aber: erst 393, und Dümmler, Akad. 42: erst zur Zeit von Isokrates' Helena und nach mehreren Schriften des Antisthenes) zeigen nicht den uns bekannten Gebrauch des Terminus. Denn es kommt für diesen gerade auf die Substantiva eben als Nomina an: die *φιλοσοφία* und vor Allem den *φιλόσοφος*, den wohl der Personalist Antisthenes hervorgestellt hat. Er bildet den *φιλόσοφος* aus[1]), er zieht den höchsten Gewinn *ἐκ φιλοσοφίας* und *πολλοὺς προύτρεπε ἐπὶ φιλοσοφίαν*[2]). Dass gerade die Protreptik mit dem Ausdruck *φιλοσοφία* zusammenpasst, hat schon Dümmler gesehn (Akad. 277). Darum behandelt Plato das *προτρέπειν εἰς φιλοσοφίαν* (*καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν*, was ja gerade auch für den Kyniker zusammengeht) im Euthydem (vgl. 275 A 282 D 288 D 306 307 A), weil er eben dort Antisthenes' Protreptikos kritisirt. Dort brandmarkt „Prodikos" 305 C einen Kritiker der eristischen Protreptiker als *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ*. So sollte der als *σοφιστής* populär gewordene Prodikos den *φιλόσοφος* geschaffen haben? Aber nicht er ward von jenem Kritiker getroffen, der anerkanntermaassen Isokrates ist, sondern Antisthenes, und Antisthenes musste diesem antworten. Auch haben sich wohl nicht für das kleine Keos, das Prodikos als Gesandten schickte, sondern zuerst für einen Attiker die Berufe so differenzirt, dass ihm Isokrates zwischen zwei Stühlen versank. So wird wohl Plato wieder einmal Antisthenes unter der Maske des Prodikos sprechen lassen (vgl. oben S. 140 ff.). Die Stellung des Antisthenesgegners Isokrates, der erst das *φιλοσοφεῖν* auch für sich in Anspruch nimmt, dann aber seinen Nutzen bestreitet (c. soph. § 11) und auf die *περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντες* im Euagoras herabsieht, zeigt, wie sich damals erst der Terminus fixirte.

Es sind nicht mehr zu bezweifelnde Thatsachen, die v. Wilamowitz festgestellt hat: dass der Name „Philosophie" nicht von Pythagoras stammt, sondern aus dem Attischen, das eine Vorliebe für die Composita mit *φιλο-* hat (Philol. Unters. I, 214), dass er erst bei den Sokratikern nachweisbar ist und aufkam, weil die Sokratik die Sophistik ablöste, und weil der Dialog das Suchen nach

---

[1]) Antist. Frg. 65, 49; vgl. L. D. VI, 24. 56. 86. 88. Anton. et Max. p. 251. 277. Stob. fl. 33, 14. Diog. ep. 18. 43. 48. Gnom. Vat. 174. 188.

[2]) Ael. X, 16, vgl. L. D. VI, 63. 65. 86. Stob. fl. 95, 11. Jul. VI, 191. Gnom. Vat. 182.

der Wahrheit statt der fertigen Weisheit bringt, und dass irgend Einer in einer Schrift ihn als Terminus für das neue Lebensziel fixirt haben muss (215). Nur kann ich nicht sehn, warum dieser Eine gerade Plato im Phädrus sein muss und nicht ein anderer, älterer Sokratiker. Abgesehen von Allem, was gegen die so frühe, primäre Datirung des Phaedrus spricht, die mit seiner programmatischen Bedeutung kaum begründet werden kann — denn welcher Autor kommt mit seinem Erstling so teleologisch heraus? —, fehlt namentlich im Phaedrus der doch eben nothwendige, ausgesprochene Gegensatz zur „Sophistik" und die principielle Anlage zur Begründung des neuen Terminus. Denn es ist doch sonderbar, dass „die Einführung des Terminus" sehr kurz am Schluss des Dialogs geschieht (278 D), während er schon vorher mehrmals „in seiner tiefen Bedeutung" gebraucht ist (239 B 259 D). Eben weil er schon anderswoher bekannt ist. Aber v. Wilamowitz hat ja selbst Plato die Autorschaft des Terminus „Philosophie" wieder abgesprochen, wenn er jetzt den Phädrus nicht mehr als Erstlingsschrift, sondern mit Gomperz (Zeitschr. f. Philos. 109 S. 174) und den Meisten, namentlich Sprachstatistikern (trotz Natorp, Archiv XII f.) frühestens um 380 ansetzt (Hermes 32. 102), jedenfalls später als Apologie und Gorgias, die den Terminus „völlig fertig" bringen (v. Wilamowitz, Ph. Unt. I, 215). Woher haben sie ihn? Es haben auch schon Andere gerade in diesen beiden Schriften den Einfluss des Kynikers gefunden, dessen Blüthe nach v. Wilamowitz (ib. 220) der des Plato voranging.

Antisthenes, der Onomatologe, dem die Bildung zuerst von den Worten abhängt (Frg. 33, 1), ist der berufene Schöpfer neuer Termini. Als Relativist, der die Beziehung betont, muss er zusammengesetzte Wortbildungen suchen und als Subjectivist, der die Beziehung der Person betont, gerade Bildungen mit *φιλο-*. Wie der Kyniker den *φιλόπονος*, *φιλάνθρωπος* preist, den *φιλάργυρος* (vgl. Antisth. Frg. 58, 10), *φιλήδονος*, *φιλότιμος* etc. (vgl. oben S. 616) bekämpft, so postulirt er den *φιλόσοφος* (s. vor. S. Anm. 1). Den *φιλό-σοφος* hat nur der Subjectivist hervorgestellt, der nicht so sehr auf die Dinge, die objective Theorie, die *σοφία* achtet als auf das persönliche, darum praktische Interesse daran, der eifrige Psychologe, der nach den Trieben und Neigungen forscht (vgl. d. vor. Abschnitt), der Willensethiker, der nur nach der Gesinnung und Absicht fragt und den Antrieb, das Sorgen und Streben betont. So eben gehen Protreptik und Philosophie als principielle Begriffe zusammen. In dem Terminus *φιλοσοφία* liegt schon jene

in Gorgias' Helena (deren Datirung aber mindestens schwankt, — Maass, Hermes 22. 579 ff.: etwas vor dem Palamedes, der vor 411 verfasst sei, Blass S. 75 aber: erst 393, und Dümmler, Akad. 42: erst zur Zeit von Isokrates' Helena und nach mehreren Schriften des Antisthenes) zeigen nicht den uns bekannten Gebrauch des Terminus. Denn es kommt für diesen gerade auf die Substantiva eben als Nomina an: die *φιλοσοφία* und vor Allem den *φιλόσοφος*, den wohl der Personalist Antisthenes hervorgestellt hat. Er bildet den *φιλόσοφος* aus[1]), er zieht den höchsten Gewinn *ἐκ φιλοσοφίας* und *πολλοὺς προύτρεπε ἐπὶ φιλοσοφίαν*[2]). Dass gerade die Protreptik mit dem Ausdruck *φιλοσοφία* zusammenpasst, hat schon Dümmler gesehn (Akad. 277). Darum behandelt Plato das *προτρέπειν εἰς φιλοσοφίαν* (*καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν*, was ja gerade auch für den Kyniker zusammengeht) im Euthydem (vgl. 275 A 282 D 288 D 306 307 A), weil er eben dort Antisthenes' Protreptikos kritisirt. Dort brandmarkt „Prodikos" 305 C einen Kritiker der eristischen Protreptiker als *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ*. So sollte der als *σοφιστής* populär gewordene Prodikos den *φιλόσοφος* geschaffen haben? Aber nicht er ward von jenem Kritiker getroffen, der anerkanntermaassen Isokrates ist, sondern Antisthenes, und Antisthenes musste diesem antworten. Auch haben sich wohl nicht für das kleine Keos, das Prodikos als Gesandten schickte, sondern zuerst für einen Attiker die Berufe so differenzirt, dass ihm Isokrates zwischen zwei Stühlen versank. So wird wohl Plato wieder einmal Antisthenes unter der Maske des Prodikos sprechen lassen (vgl. oben S. 140 ff.). Die Stellung des Antisthenesgegners Isokrates, der erst das *φιλοσοφεῖν* auch für sich in Anspruch nimmt, dann aber seinen Nutzen bestreitet (c. soph. § 11) und auf die *περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντες* im Euagoras herabsieht, zeigt, wie sich damals erst der Terminus fixirte.

Es sind nicht mehr zu bezweifelnde Thatsachen, die v. Wilamowitz festgestellt hat: dass der Name „Philosophie" nicht von Pythagoras stammt, sondern aus dem Attischen, das eine Vorliebe für die Composita mit *φιλο-* hat (Philol. Unters. I, 214), dass er erst bei den Sokratikern nachweisbar ist und aufkam, weil die Sokratik die Sophistik ablöste, und weil der Dialog das Suchen nach

[1]) Antist. Frg. 65, 49; vgl. L. D. VI, 24. 56. 86. 88. Anton. et Max. p. 251. 277. Stob. fl. 33, 14. Diog. ep. 18. 43. 48. Gnom. Vat. 174. 188.

[2]) Ael. X, 16, vgl. L. D. VI, 63. 65. 86. Stob. fl. 95, 11. Jul. VI, 191. Gnom. Vat. 182.

der Wahrheit statt der fertigen Weisheit bringt, und dass irgend Einer in einer Schrift ihn als Terminus für das neue Lebensziel fixirt haben muss (215). Nur kann ich nicht sehn, warum dieser Eine gerade Plato im Phädrus sein muss und nicht ein anderer, älterer Sokratiker. Abgesehen von Allem, was gegen die so frühe, primäre Datirung des Phaedrus spricht, die mit seiner programmatischen Bedeutung kaum begründet werden kann — denn welcher Autor kommt mit seinem Erstling so teleologisch heraus? —, fehlt namentlich im Phaedrus der doch eben nothwendige, ausgesprochene Gegensatz zur „Sophistik“ und die principielle Anlage zur Begründung des neuen Terminus. Denn es ist doch sonderbar, dass „die Einführung des Terminus“ sehr kurz am Schluss des Dialogs geschieht (278 D), während er schon vorher mehrmals „in seiner tiefen Bedeutung“ gebraucht ist (239 B 259 D). Eben weil er schon anderswoher bekannt ist. Aber v. Wilamowitz hat ja selbst Plato die Autorschaft des Terminus „Philosophie“ wieder abgesprochen, wenn er jetzt den Phädrus nicht mehr als Erstlingsschrift, sondern mit Gomperz (Zeitschr. f. Philos. 109 S. 174) und den Meisten, namentlich Sprachstatistikern (trotz Natorp, Archiv XII f.) frühestens um 380 ansetzt (Hermes 32. 102), jedenfalls später als Apologie und Gorgias, die den Terminus „völlig fertig“ bringen (v. Wilamowitz, Ph. Unt. I, 215). Woher haben sie ihn? Es haben auch schon Andere gerade in diesen beiden Schriften den Einfluss des Kynikers gefunden, dessen Blüthe nach v. Wilamowitz (ib. 220) der des Plato voranging.

Antisthenes, der Onomatologe, dem die Bildung zuerst von den Worten abhängt (Frg. 33, 1), ist der berufene Schöpfer neuer Termini. Als Relativist, der die Beziehung betont, muss er zusammengesetzte Wortbildungen suchen und als Subjectivist, der die Beziehung der Person betont, gerade Bildungen mit *φιλο-*. Wie der Kyniker den *φιλόπονος*, *φιλάνθρωπος* preist, den *φιλάργυρος* (vgl. Antisth. Frg. 58, 10), *φιλήδονος*, *φιλότιμος* etc. (vgl. oben S. 616) bekämpft, so postulirt er den *φιλόσοφος* (s. vor. S. Anm. 1). Den *φιλό-σοφος* hat nur der Subjectivist hervorgestellt, der nicht so sehr auf die Dinge, die objective Theorie, die *σοφία* achtet als auf das persönliche, darum praktische Interesse daran, der eifrige Psychologe, der nach den Trieben und Neigungen forscht (vgl. d. vor. Abschnitt), der Willensethiker, der nur nach der Gesinnung und Absicht fragt und den Antrieb, das Sorgen und Streben betont. So eben gehen Protreptik und Philosophie als principielle Begriffe zusammen. In dem Terminus *φιλοσοφία* liegt schon jene

Umlegung der σοφία auf die Person des Weisen und das praktische Interesse und damit jene innere Revolte der Wissenschaft, die der Kyniker inscenirte. — Vor dem Auge des Antisthenes, der vom οἰκεῖον ausgeht, schied sich die Welt in φίλα und ἐχθρά, und hier sehen wir nun, dass der Terminus „Philosophie" für ihn noch eine besondere, heute verlorene, originale Bedeutung hat. Wie die Stoa den σοφός und die φιλία und gerade die Combination beider betonte, so schon Antisthenes. Der σοφός ist ihm der Liebenswerthe, der Guten Freund, der Liebeskundige (L. D. VI, 11 f. 105). Der wahre ἔρως ist ihm (s. die Heraklesfragmente IV u. V u. später) wie den Stoikern in Wahrheit φιλοπαίδεια (Plut. comm. not. 28), d. h. die σοφία interessirt ihn nur pädagogisch, und die Pädagogik ist ihm Sache der Liebe und Freundschaft. So ist φιλοσοφία Seelenliebe. Nach Xenophon selbst rühmt sich Antisthenes, seinen seelischen Reichthum, d. h. seine Weisheit den φίλοι hinzugeben, und ist er der Weisenverkuppler und der fanatische Liebhaber des weisen Sokrates (Symp. IV, 43 f. 62 f. VIII, 4 ff.). So hat sich der Kyniker mit principiellem Bewusstsein den Namen φιλόσοφος gegeben, der sein Wesen und Wirken ausspricht. Erst in dieser antisthenischen Bedeutung ersteht der φιλόσοφος als der, dem die Weisheit Sache der Liebe und Freundschaft ist, im Protest gegen den σοφιστής, dem sie Geschäft ist. Und nur aus dieser kynischen Originalfassung der φιλοσοφία als σοφία mit φιλία, als pädagogischer Seelenliebe ist hier Mem. I, 6, 13 die Parallele der σοφία mit der ὥρα und der Sophistik mit der Prostitution zu verstehen. Es ist wieder eine antisthenische Parallele des Körperlichen und Seelischen. Auch Diogenes lobt den jungen φιλοσοφῶν kurzweg, weil er Liebhaber der Seele (statt des Leibes) gewinne (L. D. 58), und Krates stellt L. D. 86 den φιλόσοφος in Bezug auf den Lohn der πόρνη gegenüber — genau wie unser Capitel hier § 13: ὥρα und σοφία scheinen uns (d. h. den φιλοσοφοῦντες, vgl. § 2 und unten S. 639 Anm. 1) in gleicher Weise als καλόν wie als αἰσχρὸν διατίθεσθαι; das ist dieselbe relativistische Differenzirung (διατιθέναι) wie im antisthenischen Protreptikos, wo es auch eine schlechte σοφία giebt (Mem. IV, 2), wie ja der Kyniker eine verwerfliche Wissenschaft kennt und nicht die Dinge, sondern den Gebrauch über den Werth entscheiden lässt. Der seine Schönheit verkauft, heisst πόρνος (vgl. den Kynikerhass gegen den πόρνος oben S. 335); der seine Weisheit verkauft, σοφιστής, gleichsam geistiger πόρνος; der aber den εὐφυής (vgl. über diese kynische Bedingung Antisth.

Frg. S. 57 u. oben S. 360f.) durch Belehrung sich zum φίλος macht, der handelt als καλοκἀγαθός (das kynische Ideal, vgl. oben S. 355. 420), der — müsste Xenophon genauer schliessen — ist φιλόσοφος, denn es handelt sich hier, was man durch Xenophon's Verwischung nicht erkannte, um die Definition des φιλόσοφος. Der σοφιστής bestreitet § 12, dass „Sokrates" σοφός sei, da er seine Lehre umsonst gebe, also als werthlos einschätze. Er antwortet: ich bin φιλόσοφος, d. h. ich finde den Lohn der Wahrheitslehre in der φιλία als höchstem Gut, wie § 14 weiter ausführt. So ist diese zweite Debatte nur verständlich aus der kynischen Begründung des φιλόσοφος gegenüber dem σοφιστής = πόρνος. Aber auch die erste Debatte zeigt den φιλοσοφῶν als den die φίλους Fördernden (§ 9) und zeigt ihn principiell dem σοφιστής antwortend auf eine Frage, die bei den Kynikern so immer wiederkehrt: τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας (Antisthenes L. D. 6. Diogenes ib. 63. Gnom. Vat. 182. Krates L. D. 86. Teles p. 28, 5 H). Sie müssen sich diese Frage stellen lassen, weil sie den praktischen Werth der Philosophie betonen, sie als καλῶς ζῆν nehmen (L. D. 65) und die εὐδαιμονία verheissen. Und gerade die εὐδαιμονία der φιλοσοφοῦντες bestreitet hier der Sophist. Die Kyniker antworten stets a. a. O. wie hier „Sokrates": Die Philosophie giebt die Selbstgenügsamkeit, die Unabhängigkeit, und wenn die Rede hier schliesst mit dem Preis des μηδενὸς δεῖσθαι, so bestimmt eben der Kyniker gerade den φιλόσοφος als den μηδενὸς δεόμενος (L. D. 88). Wir haben hier unverkennbar das Programm des Kynismus als Führung zum glückseligen Leben und als φιλοσοφία; wir haben die principielle Begründung, die Geburt dieses Namens, — und natürlich echt antisthenisch, in Form einer Synkrisis, in Antithese gegen den σοφιστής. So möchte ich des Antisthenes Schrift περὶ τῶν σοφιστῶν als Quelle wenigstens der zweiten Debatte unseres Capitels vermuthen, und man wird sich nach dem Gesagten nicht wundern, dass dieser Titel (im 2. τόμος) sich unmittelbar hinter dem ἐρωτικός und sehr nahe dem προτρεπτικός findet.

Genau die Antithese der zweiten Debatte haben wir an zwei Stellen ausgeführt, in denen längst antisthenischer Einfluss erkannt worden ist, im Schluss des Cynegeticus XIII, 8 f.: οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾶν (vgl. Mem. § 12) λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελοῦσι· οὐδὲ γὰρ σοφὸς αὐτῶν ἐγένετο οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἀρκεῖ ἑκάστῳ σοφιστὴν κληθῆναι, ὅ ἐστιν ὄνειδος παρά γε

(τοῖς) εὐφρονοῦσι. τὰ μὲν οὖν τῶν σοφιστῶν παραγγέλματα παραινῶ φυλάττεσθαι, τὰ δὲ τῶν φιλοσόφων ἐνθυμήματα μὴ ἀτιμάζειν· οἱ μὲν γὰρ σοφισταὶ πλουσίους καὶ νέους θηρῶνται, οἱ δὲ φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι· τύχας (!) *δὲ ἀνδρῶν οὔτε τιμῶσιν οὔτε ἀτιμάζουσι.* Ebenso wird Dio or. 54 den viel Geld sammelnden Sophisten Sokrates als *κοινὸς καὶ φιλάνθρωπος* gegenübergestellt.

Aber der *σοφιστής* trägt hier einen Namen, und ist nicht wirklich durch Aristoteles (L. D. II, 46) bezeugt, dass Antiphon *ὁ τερατοσκόπος ἐφιλονείκει* dem Sokrates? Wie denkt man sich dieses *ἐφιλονείκει*? Als einen wirklichen Zank vor den Schülern? Dass bei Aristoteles — noch dazu in der Poetik — dem Streit des Antiphon mit Sokrates die Fehde des Syagros mit Homer, des Kylon mit Pythagoras, des Xenophanes mit Homer und Hesiod u. s. w. parallel gestellt ist, kann uns nicht gerade dafür erwärmen, jenen Streit historisch zu nehmen. Aus Mem. I, 6 wird Aristoteles (der auch sonst Xenophon nie citirt) kaum geschöpft haben, schon weil er den bei diesem nicht genannten Antilochos als Gegner des Sokrates neben Antiphon aufführt, der auch in I, 6 durchaus nicht als *τερατοσκόπος* erscheint. Plato nennt keinen andern Antilochos als den Sohn des Nestor; der Antiphon im Eingang des Parmenides ist der Halbbruder des Plato; den Kephisier Apol. 33 E citirt Sokrates gerade als seinen Freund, und sonst ist nur noch Menex. 236 A des Rhamnusiers als bekannten Rhetoriklehrers gedacht. Woher hat also Aristoteles seine Kenntniss? Eine mündliche Mittheilung über den Streit war wohl zu leer, um ihn unter die classischen *φιλονεικίαι* zu stellen. So liegt wohl eine literarische Quelle zu Grunde, und hier hat wohl Antisthenes, aus dem ja Aristoteles auch sonst zu schöpfen weiss (Zeller S. 58), da Plato ausscheidet, das meiste Anrecht.

Wer ist dieser Antiphon? Man sagt uns bloss: es ist nicht der Redner. Bei Plutarch aber (v. dec. or. I, 2) wird der Streit mit Sokrates in der Biographie des Redners erwähnt, und es sieht fast so aus, als ob dort bei ausdrücklicher Berufung auf die Mem. mit den Worten: *οὐ φιλονείκως, ἀλλ᾽ ἐλεγκτικῶς* gegen die dem aristotelischen *ἐφιλονείκει* zu Grunde liegende Tradition protestirt würde, obgleich übrigens auch die Angabe, dass es sich um eine *διαφορὰ ὑπὲρ τῶν λόγων* handelte, nicht gerade zu Mem. I, 6 passt. Aber warum nehmen es alle Neueren als feste Thatsache, dass der *σοφιστής* unseres Capitels nicht der Redner ist? Weil Hermogenes (*π. ἰδ.* II, 414 Sp.) sagt, dass der Grammatiker

Didymos und wohl noch andere Spätlinge den Redner vom *τερατοσκόπος καὶ ὀνειροκρίτης λεγόμενος* schieden — wie es scheint, nur nach ihrem Eindruck von Stoff und Stil der Schriften. Denn Hermogenes selbst nimmt es als Geschmacksfrage und bringt eine beachtenswerthe Gegeninstanz: allerdings, die Schriften vom Stil der *λόγοι φονικοί* machten einen ganz andern Eindruck als die Schriften vom Stil der *Ἀλήθεια*; aber wenn dies für eine Personalscheidung spräche, so spräche dagegen, dass Thukydides der Schüler des Redners Antiphon gewesen sein soll, sein Stil aber gerade nicht an die *λόγοι φονικοί*, sondern an die *Ἀλήθεια* erinnere. Buresch (Leipz. Stud. IX, 86 ff.) will desshalb auch Thukydides vielmehr zum Schüler des andern Antiphon, des „Sophisten" machen. Wenn nur dies das Einzige bliebe, was zwischen Beiden streitig wäre! Die Schrift *περὶ ὁμονοίας* wollen Sauppe und Blass dem „Sophisten", Spengel dem Redner zuweisen, und ebenso soll der *πολιτικός* nach Jenen dem „Sophisten", nach Spengel und aus anderm Grunde nach v. Wilamowitz (Hermes 11. 295 ff.) und Buresch (75 f.) dem Redner gehören. Diesem aber streitet Norden (Ant. Kunstprosa I, 72) sogar die *τέχναι ῥητορικαί* ab, die man seit Spengel ihm zugeschrieben. Das Schlimmste ist, dass wir bei Hermogenes, wo beide Antiphon gerade geschieden werden sollen, für Beide *λόγοι δημηγορικοί* aufgeführt finden. Die Neueren streiten desshalb, ob hier eine Streichung oder noch dazu eine Verschiebung von Nöthen ist. Vielleicht hat Hermogenes auf beiden Seiten *λόγ. δημηγ.* aufgeführt, weil er über ihre Zuweisung seine verschiedenen Quellen (*ἄλλοι καὶ Δίδυμος*) ebenso schwankend gefunden, wie es die Neueren über andere Schriften sind. Ist doch Buresch sogar geneigt (85 f.), die Rhetorik und darin die Tetralogien nicht dem Redner, sondern dem „Sophisten" zuzuschreiben.

Dieser Mühe der Scheidung — die man noch beliebig vergrössern kann, denn bei Suid. sind noch ausserdem der *τερατοσκόπος* und der *ὀνειροκρίτης* Antiphon geschieden —, dieser Qual des Schwankens könnte man sehr einfach ein Ende machen. Was scheidet denn eigentlich den Redner und den „Sophisten" Antiphon? Beide sind Athener[1]); beide leben zur selben Zeit[2]);

[1]) Blass (Kieler Progr. 1889 S. 9) möchte zwar in dem „Sophisten" einen Fremden erkennen, weil Sokrates ihn § 13 über die Bedeutung des *σοφιστής παρ' ἡμῖν* aufklärt, worüber Antiphon, wenn er in Athen lehrte, doch unterrichtet sein musste. Aber die „wir" können nicht die Athener sein; denn auch die folgenden Zeilen lassen zweimal einem *μὲν ἀποκαλοῦ-*

Beide treten politisch auf (beim „Sophisten“ wäre sonst der Vorwurf Mem. § 15 unmöglich); Beide wirken als Lehrer; Beiden werden rhetorische und politische Schriften zugewiesen, wie überhaupt sonst alle Schriften zwischen ihnen streitig sind, und nur weil naturgemäss die Extreme der zwischen dem theoretischen und rhetorisch-praktischen Interesse sich bewegenden Schriftenreihe in Ton und Stil auseinandergehn, darum allein sollen der Sophist und der Rhetor Antiphon verschiedene Personen sein. Nach unsern Erfahrungen mit den Plato-Athetesen sollten doch subjective Geschmacksurtheile nicht mehr so leicht einen Doppelgänger erzeugen können.

Wenn man aber einmal von Stildifferenzen spricht, so sehe man doch, was der Redner Antiphon selbst wieder bei den Neueren erleben musste, die das Werk der Differenzirung innerhalb seiner *λόγοι* fortsetzten. Zunächst fand man die eine Hälfte seiner erhaltenen Reden, die Tetralogien, von der andern, den praktischen Reden, so verschieden, dass Manche (v. Herwerden, Pahle, Buresch, Dittenberger u. A.) jene geradezu dem Redner A. absprechen wollen. Namentlich Dittenberger hat nicht nur zu den „beweisenden“, „auffallenden Differenzen des Sprachgebrauchs“, die v. Herwerden (Mnemosyne N. s. IX, 203 ff.) gesehen, weitere gefunden, sondern auch in Ton und Charakter „deutlich individuelle Verschiedenheiten“ empfunden und aus dem sachlichen Inhalt „Entscheidendes“ gegen die Echtheit der Tetralogien beizubringen gesucht (Hermes 16 S. 321 Anm., ib. 32 S. 22—41 [1]). Spengel, der die

---

σιν ein δὲ νομίζομεν entsprechen. Die „sie“, die conventionell benennen, sind offenbar die πολλοί und die „wir“ mit weit weniger attischen als idealen Ansichten offenbar die φιλόσοφοι, und der Contrast war in Xenophon's Quelle jedenfalls klarer und tiefer entwickelt. — Auch dass Antiphon dem Sokrates die Schüler abziehn will (§ 1), lässt ihn als Lehrer in Athen vermuthen. Aristoteles (L. D. II, 46) nennt neben dem „Lemnier“ Antilochos Antiphon ohne fremde Ortsbezeichnung. In der plutarchischen Biographie ist von seinem Aufenthalt in Korinth die Rede; aber hier wie bei Suid. wird er selbst ausdrücklich als Athener bezeichnet.

[2]) (S. vor. Seite unten.) Zu Sokrates' Zeit. Des Redners Tod fällt 411, und wenn der „Sophist“ Antiphon als Gegner des Sokrates noch im folgenden Jahrzehnt aufgetreten wäre, würde über ihn vielleicht Plato nicht so schweigsam sein, der zu dieser Zeit Schüler des Sokrates war.

[1]) Dennoch wird man mit der Mehrheit der Forscher (v. Wilamowitz, Blass, Rohde u. A., vgl. auch Cucuel, Essai s. l. langue et le style de l'or. A. S. 127 ff.) an der Echtheit festhalten müssen. Dittenberger giebt zu: „Die Tetr. sind zweifellos in Athen und für athenische Leser geschrieben, schon wegen des damals sonst auffälligen Gebrauchs des attischen Dialekts“ (Hermes 32 S. 21), „der ganze Gedankenkreis der Zeit des A. durchaus

Echtheit nicht bestreitet, sagt Rh. M. 167, 3: „Von den in den andern drei Reden dem A. gebräuchlichen Eigenheiten wird man hier nichts finden; — so gross ist die sprachliche Verschiedenheit der Tetr. von den andern Reden." Auch Blass constatirt allerlei Besonderheiten der Tetr. in Sprache und Methode (Att. Ber. I² S. 126. 130 f. 136 f. 141 f. 147. 150) und spricht geradezu von ihrem „Gegensatz" zu den andern Reden (131). Unter diesen drei andern Reden sticht aber wieder die erste so ab, dass Manche, wie Schmitt, Pahle und früher Spengel, sie auch dem Redner A. absprechen und Blass in der 1. Aufl. sie, die „den gewandten Stilisten nicht wiedererkennen" lasse, nur darum nicht für unecht erklären wollte, weil „unsere Kenntniss des A. ein völlig competentes Urtheil nicht gestattet" (S. 164). Und trotzdem entscheiden wir uns für die Abscheidung des Sophisten vom Redner, von der

angemessen, auch in der Sprache nichts, was mit der Abfassung im 5. Jahrh. unvereinbar wäre" (ib. S. 31), „dass sowohl in der Denk- und Empfindungsweise des Vf., in der Art der Beweisführung und Gedankenentwicklung als auch in Ton und Färbung der Rede eine grosse Verwandtschaft zwischen den antiphontischen Gerichtsreden und den Tetr. obwaltet, wird Niemand bezweifeln" (28), und gewisse Verschiedenheiten, wie der „Schwulst", erklären sich doch zweifellos aus Zweck und Charakter der fictiven Kunstreden. Was soll nun die Unechtheit und den nichtattischen Vf. beweisen? Ein paar in die Atthis eingestreute Ionismen? Dagegen zeigt v. Wilamowitz, dass die Ionismen schon durch die Tragödie gemeinsames Gut der erhabenen Rede des 5. Jahrh. und Antiphon noch speciell durch den Einfluss des Gorgias zugeführt sind (Homer. Unters. 311 ff.). War doch der attischen Bildung damals selbst die ionische Conversation schon durch Aspasia und Anaxagoras nichts Ungewohntes (Hirzel, Dialog I, 34, 1). Ich verweise noch auf das Urtheil Rohde's (Psyche II², 436) und denke an die werthvolle Sprachstatistik Dittenberger's, die gerade aus sprachlichen Verschiedenheiten, bei denen auch ausländische Einflüsse mitspielen, Dialoge Plato's datirt und nicht athetirt. Aber der Rechtsirrthum in Bezug auf das attische Gesetz (Dittenb. S. 27)! Doch D. selbst constatirt, dass es ein Irrthum auch gegenüber dem nichtattischen Recht ist, und er hat gerade schlagend bewiesen, dass der Vf. absichtlich das bestehende Recht ignorirt und es garnicht den Tetr. zu Grunde legen will (Hermes 31 S. 276 ff., 32 S. 22). Wo bleibt da der Rechtsirrthum? D. sieht a. a. O., dass auch die Rhetoren der Kaiserzeit falsche Gesetzesvorstellungen ihren Declamationen zu Grunde legten, und dass sich dies bei ihnen mit der Gerichtspraxis vertrug. Warum nicht auch bei ihrem Vorläufer (31, 276) A.? D. weiss, dass die Declamation als solche schon dem 5. Jahrh. nicht fremd ist (32 S. 22). Würde er die Tetr. ihrem allgemeinen Charakter nach nicht Gorgias zutrauen, dessen Auftreten ja A. erst zum Schreiben veranlasste (D. 32 S. 26), und dessen Einfluss auf ihn ja sicher steht? Der Sophist Gorgias ist ja zugleich juristischer Redner (Aristot. rhet. III, 18. Isocr. XV, 203, vgl. Brandstätter Leipz. Stud. XV, 205, 2).

Ps. Plutarch, Philostrat und das *γένος* A. nichts wissen? Diese 1. Rede scheint Blass „eine frühere Stufe der Beredsamkeit zu vertreten" und ebenso die 6. Rede mit ihrem „modernen Charakter" bereits eine spätere Beredsamkeit (S. 194. 196. 203[2]). Was bleibt nun übrig für Antiphon, wenn bloss der Stilcharakter entscheidet? Die 5. Rede. Aber Blass constatirt ja noch innerhalb der 5. Rede Unterschiede in Ton und Stil (185[2]), wie er auch innerhalb der 6. Rede in der Form zwischen dem alterthümlichen, pathetischen Proömium und dem übrigen, lebendigeren, moderneren, auch im Gebrauch der Figuren verschiedenen Theil „streng scheiden" lässt (201 f.[2]). Warum nun nicht consequent sein und für alle Theile verschiedene Autoren, lauter kleine Antiphon annehmen? Antiphon ist wahrlich ein Opfer des Stilgefühls, das ihn in der späten Antike durch die Abscheidung des „Sophisten" halbirt und in der Neuzeit weiter zerstückelt hat. Wenn Blass, Cucuel u. A., um die Echtheit der Tetr. zu retten, ihren Stilunterschied gegenüber den Reden aus dem verschiedenen Zweck erklären, gilt das nicht erst recht bei dem verschiedenen Gegenstand für den Stilunterschied zwischen den Gerichtsreden und den *λόγοι περὶ ἀληθείας*, um dessentwillen allein der „Sophist" vom „Redner" geschieden wurde? Und doch besteht schon zwischen dem „Redner" und „Sophisten" Antiphon schriftstellerisch eine Gemeinschaft, die von den äusserlichsten Formen wie der (bei keinem weiteren attischen Redner vorkommenden, Blass 126) Schreibung *σσ* für *ττ*, der Neigung zu gewissen Wortformen (s. unten) und zu poetischen Ausdrücken, vielleicht auch zu rhetorischen Anklängen (ein Beispiel beim „Sophisten" Frg. 131: *ἴσα φρονοῦντας, ἴσα πνέοντας, ἀξιώσαντα καὶ ἀξιωθέατα*), ja überhaupt vom gorgianischen Stil (vgl. für den Sophisten Norden, Ant. Kunstpr. I, 72) bis in den Kern ihrer Anschauungen reicht.

Vor Allem kann man den Unterschied vom „Redner" garnicht unglücklicher als durch den „Sophisten" bezeichnen. Alte wie neue Beurtheiler nennen als Hauptcharakterzug des Redners einen „zu sophistischer Spitzfindigkeit neigenden Scharfsinn" (Dittenberger, Hermes 32 S. 28). Selbst bei Hermogenes, wo zwei Antiphon unterschieden werden, erscheinen Beide als *σοφιστεύσαντες*. In der plutarchischen Biographie (I, 1) wird der Redner Schüler seines Vaters genannt, der ein *σοφιστής* war. Kein anderer Lehrer ist für ihn bekannt (Blass 95[2]); nur der Einfluss des Gorgias ist unverkennbar, und seit wann ist Gorgias kein Sophist? Bei Philostrat werden vom Redner A. *λόγοι* be-

schrieben σοφιστικοὶ δὲ καὶ ἕτεροι μέν, σοφιστικώτατος δὲ ὁ περὶ τῆς ὁμονοίας, ἐν ᾧ γνωμολογίαι δὲ λαμπραὶ καὶ φιλόσοφοι κ. τ. λ. Von den Neueren beginnt Reiske ärgerlich über die Tetralogien: Antiphon est sophista (O. A. VII p. 849). Die Tetralogien, die nach Blass 149 „mehr den Sophisten und Rhetor als den praktischen Redner zeigen", sind nach Dittenberger a. a. O. 24, vgl. 40 f., „so verwunderlich nicht in der Zeit der Sophistik" und „aus einem rein theoretischen, durch die sophistische Zeitströmung angeregten Interesse hervorgegangen". Die Tetralogien mit ihrer „Häufung sophistischen Scharfsinns" (vgl. noch Blass 150. 161. Spengel a. a. O. 165. 170. Cucuel a. a. O. 131: un sophiste, 141: sophistischer Einfluss zu sehr spürbar), ihrer „Spitzfindigkeit" (Spengel 170. Blass 150. 161. 163. 173), mit ihrer dialektischen, theilweise, namentlich in der 2. Tetr., „fast ganz abstracten" Erörterung, die das Thatsächliche gegen das Begriffliche ganz zurücktreten lässt (Blass 121. 163), mit ihren rein fingirten Streitfällen bilden in der That eine feste Brücke zwischen dem „Redner" und dem „Sophisten" Antiphon. Darum liegt es in der Consequenz der fable convenue von der Scheidung Beider, wenn man diese Brücke zerstört, und wenn namentlich Dittenberger mit dem Nachweis, dass nicht nur die sachlichen, sondern auch die rechtlichen Unterlagen der Tetr., nicht nur die Fälle, sondern auch die Gesetze fictiv seien, dass der Vf. für die Disputation in utramque partem sich ein jus scholasticum construirt habe (Rohde, Psyche II², 436), die Tetr. dem Redner abspricht. Aber damit ist nichts gewonnen; man müsste noch tiefer in die Reden schneiden, um den „Sophisten" loszuwerden.

Wie die Tetr. hat auch die 1. Rede auf Viele (vgl. Blass 190) den Eindruck einer bloss fictiven Uebungsrede gemacht, zumal sie ja direct auf einen mythischen Präcedenzfall hinweist (s. unten), und wie man fand, dass der Fall der 2. Tetr. eine Parallele in einer Protagorasdebatte hat, so auch, dass der Fall der 1. Rede in den Philosophenschulen weiter behandelt wurde, vgl. Blass 187, 1 und v. Wilamowitz (Hermes 22 S. 198), der in seiner meisterhaften Interpretation dieser Rede von „sophistischem Redner", „sophistischem Spiel", „sophistischer Uebertreibung" und „Sophismen" spricht (200. 202. 205. 209), und in Antiphon's Reden überhaupt als ältesten attischen Gerichtsreden „mindestens so sehr Kinder der Theorie, der bewussten Kunstübung wie des Lebens" sieht (198). Auch Blass hebt diesen künstlichen, allgemeinen, theoretisirenden Zug in allen Reden A.'s hervor, das kunst-

volle System von Parallelsätzen, in dem wir uns befinden, sowie der Redner den Mund öffnet, die sich überall einstellenden Gegensätze, wie das „mit dem spitzfindigen und raffinirten Charakter dieser Beredsamkeit" zusammenhängt, den „Ernst der Lebensanschauung", die „Fülle der Gnomen", den „grossen Aufwand" von „langen Gemeinplätzen" und „allgemeinen Enthymemen" (122. 139. 147. 172. 178f. 182ff. 185. 189ff. etc.). Ja, „die Gemeinplätze machen die Rede ungleichmässig, stören mehr oder weniger den Zusammenhang", und die allgemeinen Argumente lassen die individuelle Färbung verloren gehen (122). Nicht nur die 1. Rede bringt statt mehrerer und besserer Beweise „dieselben Gedanken", und zwar z. Th. „sehr allgemeine und nichts beweisende" (191), auch die gepriesene 5. Rede hat viel „Spitzfindigkeiten" und „eine andere Schwäche liegt in den allgemeinen Argumenten und Gemeinplätzen" (184), und das Proömium der 6. „ist durchweg aus Gemeinplätzen zusammengesetzt, desshalb einerseits ohne rechten Zusammenhang, andererseits weitläuftig und schleppend" (196); „sehr Vieles erscheint durchaus als unabhängig behandelter Gemeinplatz, indem es nicht nur auf andere Fälle passt, sondern z. Th. auf den gegenwärtigen nicht passt" (201). „Ein grosser Theil der Argumente ist offenbar vor der Abfassung der Rede und ohne Beziehung auf dieselbe gefunden," heisst es S. 122 allgemein; das geht so weit, dass das Meiste des dritten wie der ganze zweite Theil der 6. Rede in der 5. wiederkehrt (196). „A. hat, anders als Andokides und auch Lysias, seine stärkere Seite in der Argumentation" (121. 184), und zwar mehr in der allgemeinen Argumentation als in der über besondere gegebene Sachlagen (121). „Seine Beweisführungen und seine Erörterung von Streitfragen — und hierfür sind nicht nur die Tetralogien Beleg — sind des sophistischen und spitzfindigen Zeitalters vollkommen würdig" (121). Die Rede erscheint bei A. nicht mehr aus dem Geist des Redenden unmittelbar entsprungen, „sondern als das Werk eines kunstvollen Sophisten" (123). Die attische Rhetorik, das zeigt A. am klarsten, ist ein Kind der Sophistik, und man hat bei ihm den Einfluss nicht nur des Gorgias, sondern auch des Protagoras (Blass S. 92. 123) gefunden. Ja, Blass zeigt S. 91, indem er Antiphon als 1. λογογράφος nennt: „es musste, so viel ist klar, ein Sophist und Rhetor sein, von dem die Sitte, solche Reden herauszugeben, ihren Anfang nahm." Und bei alledem scheidet man von diesem Antiphon noch einen „Sophisten" ab? Das heisst doch wahrlich aus dem Redner seine

Haupteigenthümlichkeit herausschneiden und sie als zweite Person ihm gegenüberstellen.

Erscheint etwa der politisch thätige Redner und Sophist Antiphon zu vielseitig? Im Gegentheil, im 5. Jahrhundert wäre es verdächtig, wenn er einseitiger wäre, wenn der Redner und Sophist auseinandergingen. Ich will nicht von Empedokles sprechen, der Beides ist und daneben noch Arzt, Dichter u. s. w. Um eine viel nähere, stärkere Parallele zu nennen: Kritias war doch als Politiker, Dichter und Sophist noch bekannter als sein Zeitgenosse und Landsmann Antiphon, — warum glaubt man nun nicht dem Alexander von Aphrodisias (zu Arist. de an. I, 2), dass der Verfasser der Prosaschriften, der „Sophist", ein anderer Kritias gewesen sei? Warum scheidet man nicht nach Suidas zwei Panätios? Vgl. zur Differenzirungsmethode der Alten Hirzel, Sächs. Ber. 1896. 297 f. Es ist doch nicht Zufall, dass die spätere Antike unter dem *σοφιστής* geradezu den epideiktischen Rhetor versteht (vgl. Brandstätter, Leipz. Stud. XV, 215 ff.). Die Einheit der Rhetorik mit der Sophistik datirt schon von ihrer ersten Blüthe im 5. Jahrhundert. Gorgias, Kritias, Thrasymachos, Theodoros, Euenos u. s. w. erscheinen zugleich als Sophisten und Rhetoren (vgl. Brandstätter 205), — warum nicht auch Antiphon? Die ganze attische Bildung ist damals stark gorgianisch; die ganze Rhetorik ist mehr oder minder sophistisch, wie man umgekehrt die Sophistik zum grossen Theil als rhetorisch gewordene Philosophie bezeichnen kann. Noch um die Wende des Jahrhunderts mischen sich Philosophen und Rhetoren in ihre gegenseitigen Angelegenheiten. Lysias und Polykrates behandeln den Fall Sokrates, Plato und Antisthenes richten über Isokrates und Lysias. Isokrates, der trotz seiner Sophistenschrift den Sophistennamen zumeist (wie Alkidamas im Anfang seiner Rede *π. σοφ.*) im ehrenvollen Sinne und oft gerade auf Rhetoren anwendet, ja sich selbst mit einschliesst (Brandstätter 206 ff. Gomperz, Gr. D. I, 465), möchte philosophisch schillern und streitet gegen Plato und Antisthenes. Aber eben durch die Sokratiker gerade vollzieht sich die Scheidung der Denker, d. h. Dialektiker, von den Rednern. Im Gorgias und im Archelaos erfolgt die Absage. Aber noch fühlt sich Plato gedrungen, um sich als Kritiker der Rhetoren zu legitimiren, im Phädrus und Menexenus selbst den Rhetor zu spielen (vgl. Dümmler, Kl. Schr. I, 136). Antisthenes aber zeigt in seiner Person das Schwierige und das erste Werden der Auseinandersetzung von Philosophie und Rhetorik. Als Gorgias-

schüler und Rhetoriklehrer beginnend, schied er später den Philosophen als das Höhere vom Rhetor. Aber noch als Sokratiker behielt er das Rhetorische in seinen Schriften (L. D. VI, 1) und wohl auch in seiner Lehre (vgl. v. Arnim, Dio S. 78). Er greift Gorgias an, vertheidigt Lysias, lebt mit Isokrates und, wie sich zeigte (s. auch unten), offenbar auch mit Polykrates und Thrasymachos in heftigster Fehde; so hat er zur ganzen Rhetorik seiner Zeit Stellung genommen, nicht auch zu Antiphon? Er stand ihm ja vis-à-vis eben auch als Gorgiasschüler und Rhetoriklehrer vor seiner sokratischen Zeit, d. h. jedenfalls zu Antiphon's Lebzeiten, dessen Schriften erst in seine letzten Jahre fallen (vgl. Dittenberger, Hermes 32 S. 261, auch schon v. Wilamowitz ib. 12 S. 335, 16). Er war der einzige Sokratiker, der Antiphon und Sokrates gegenüberstellen konnte, und der sie schon als Typen seiner früheren und jetzigen Bildung gegenüberstellen musste.

Aber nicht nur so allgemein als *σοφιστής* und *φιλόσοφος*. Wenn Antiphon *ὁ καὶ τερατοσκόπος καὶ ὀνειροκρίτης λεγόμενος* ist (Hermog. a. a. O.) und gerade als solcher mit „Sokrates“ debattirt (Aristot. a. a. O.), so bedenke man, dass gerade der Kyniker die Wahrsager und *ὀνειροκρίτας* als Antipoden der *φιλόσοφοι* herabsetzt (L. D. 24). Wäre die Lesart *περὶ τερατοσκόπου* (für *κατασκόπου*) im 8. Antisthenesbande sicherer, so würden wir in dieser Schrift jene Debatte zu suchen haben; sonst bietet sich dafür der vorangehende Titel *περὶ Κάλχαντος*, der schon als Gegner des *ἀγαθὸς βασιλεύς* bei Antisthenes nicht gut wegkam, wesshalb Kyros bei Xenophon selbst Mantik lernen muss, um unabhängig von den Priestern zu urtheilen (Cyr. I, 6, 2). Jedenfalls hat Antisthenes im Iliasbande (da Homer im falschen Traum Agamemnon's, im Zeichen Hektor's beim Angriff auf das Lager[1])

---

[1]) Der Hektor, dem das *ἀμύνασθαι περὶ πάτρης* mehr gilt als das mantische Zeichen, war sicher angeführt für den Satz *ὅταν δεήσῃ συγκινδυνεῦσαι — πατρίδι, μὴ μαντεύεσθαι*, den der kynisirende Epiktet man. 32 von einem Sokrates citirt. Es bleibt wohl hier nur der kynische Sokrates, um so mehr, als das, was Epiktet hier (vgl. diss. II, 7) mehr bringt als Mem. I, 1, in der kynischen Richtung liegt. Bei Epiktet erkennen wir erst die klare (aber eben kynische) Stellungnahme zur Mantik. Dass in Vernunft- und Gewissensfragen jeder sein eigener *μάντις* sein solle, davon hat Xenophon nur begriffen, dass man das Orakel nicht zu fragen brauche, ob man einen erfahrenen oder unerfahrenen Kutscher miethen solle (§ 9). Dass der Mantis nur äussere Facta, wie Tod und Krankheit, voraussagen kann, aber nicht, ob diese in Wahrheit nützen oder schaden, das unterdrückt der fromme Xenophon, aber Nikias sagt es Lach. 195 E f. ganz genau, wie Epiktet, nam. diss. II, 7, und wir wissen, dass Plato Nikias die antisthenische



gute Gegeninstanzen liefert) gezeigt, dass der Philosoph der wahre *μάντις* ist. Und wer passt hier besser zum Gesprächsgegner des Sokrates als der *ὀνειροκρίτης καὶ τερατοσκόπος λεγόμενος*, der pietistische Antiphon, aus dessen Tetralogieen uns am ehesten der finstere, blutig reactionäre Geist anweht, der Sokrates als Ketzer sterben lässt? Aber wir haben noch eine andere Spur, dass Antisthenes sich mit Antiphon kritisch beschäftigte. Im ersten, sichtlich rhetorischen *τόμος* steht der Titel *Ὀρέστου ἀπολογία ἢ περὶ τῶν δικογράφων*. Man hat durch alle möglichen Conjecturen die zweite Hälfte des Titels abzutrennen und mit der folgenden Schrift über Lysias und Isokrates zu verbinden gesucht. Aber es ist unnöthig; denn es giebt wirklich einen eifrigen *δικογράφος*, der für Orest in Frage kommt: Antiphon. Seine Rede *κατὰ τῆς μητρυιᾶς* tönt vielfach so abstract, dass Manche sie geradezu für fictiv genommen haben (vgl. oben S. 643), und dass ihr Rechtsfall wirklich in den Philosophenschulen weiterbehandelt wurde, verbürgt, wie man längst gesehen (v. Wilamowitz, Hermes 22, S. 198), Magn. Mor. 1188b[31]; auch dass damals gerade die Rhetorik sich damit beschäftigte, zeigt des Polykrates Lob der Klytaimnestra (Quinctil. II, 17, 4). Antiphon lässt nun dort einen Sohn als Ankläger den Mord seines Vaters sühnen, den seine § 17 geradezu Klytaimnestra genannte, d. h. wohl als zweite Klytaimnestra gedachte (v. Wilamowitz a. a. O. 203 f.) Gattin getödtet haben soll. Orest als Präcedenzfall und der Appell an die Erinnyen ist deutlich genug ausgesprochen (vgl. ib. 208). Antiphon behandelt da die Frage, ob es *εὐσεβές* ist, seine Eltern wegen Todtschlags anzuklagen (vgl. ib. 5), — das ist aber die

---

Lehre vertreten lässt (oben S. 141 ff.). Die bessere Parallele bei Epiktet zeigt also, dass Xenophon auch in Mem. I, 1 vom Kyniker abhängig ist. Für die *ἄδηλα* § 7, die Sokrates bei dem Kyniker Teles p. 47, 9 besser bringt, ergab es sich schon oben S. 191, ebenso für die Oeffentlichkeit seines Lebens § 10 (vgl. oben S. 404) und für die fanatisch praktische Kritik der Naturphilosophen § 11 ff. Gewiss lebte Sokrates öffentlich und war kein Naturphilosoph, aber erst der Kyniker hat aus Beidem ein fanatisches Princip gemacht und hat natürlich mit einem Dichtercitat seine Sokratik auf den anthropologisch-praktischen Standpunkt festgelegt. Den Protest gegen überflüssige Befragung der Mantik (§ 9) zeigt auch die Diogenesrede Dio X § 28 und Plut. de def. or. 7 als kynisch. Die Götter als *συμβούλους* (Mem. I, 3, 4. 4, 15) und als Wegführer, denen die Menschen, wenn sie sehend sind, gehorchen müssen (Mem. I, 3, 4), preist auch Epiktet (man. 32, diss. II, 7, 10 f.). Man beachte hier als antisthenisch das Bild der *ὁδός* und die Missachtung der *ἀδοξία* (Mem. ib.). Zur positiven Auffassung der Mantik beim Kyniker vgl. oben S. 426, 1. 479.

Frage des platonischen Euthyphro, der, wie sich zeigte (oben S. 507 ff.), gegen Antisthenes gerichtet ist[1]). Nun klärt sich der Sachverhalt ganz: der Euthyphro kritisirt eben diese antisthenische Apologie Orest's, die selbst wieder durch Antiphon kritisch angeregt ist. Und um bald einen wichtigen Differenzpunkt neben dem Sklavenrecht(!) zu nennen: Antiphon setzt in den Tetralogieen den *δίκαιος* und den *ἄδικος φόνος* als strafwürdig völlig gleich, als ob er das Gesetz von der Straflosigkeit des *δίκαιος φόνος* nicht kenne, wie Dittenberger, Hermes 31 S. 272 ff., vgl. 32 S. 1, scharf hervorgehoben hat, — Euthyphro-Antisthenes aber erklärt: man müsse wesentlich darauf achten *εἴτε ἐν δίκῃ ἔκτεινεν ὁ κτείνας εἴτε μή, καὶ εἰ μὲν ἐν δίκῃ, ἐᾶν, εἰ δὲ μή, ἐπεξιέναι*, und wenn es der Nächste wäre (4 B), wenn es (vgl. 5 D) Vater oder Mutter wäre. So ziemt es dem kynischen Fanatiker der *δικαιοσύνη*, und darauf ruht seine *Ὀρέστου ἀπολογία*.

Dass Antisthenes, d. h. natürlich sein Sokrates, gegen den Rhetor wie gegen den Sophisten und Zeichendeuter Antiphon streitet, spricht wieder für die Einheit Beider, die ja auch schon in den äusseren Daten ebenso gegeben ist wie in den inneren. Denn das anerkannte Hauptmerkmal des Rhetors Antiphon ist gerade, dass er sophistisch ist. Aber wir können noch tiefer greifen in die Eigenheit des Redners Antiphon und finden erst recht die Eigenheit des Sophisten Antiphon. Was ist das zweite Merkmal des Rhetors? Eine schwüle, düstere, klagende, in der Causalität des Schicksals, des Verhängnisses, der schweren *ἁμαρτία*, der Blutschuld wühlende Phantasie. Man hat es längst auffallend gefunden, dass unter den *λόγοι* des A. die *δημόσιοι* über schwere Straffälle so sehr vorwiegen gegen die *ἰδιωτικοί*, und dass unter jenen ausschliesslich alle *φονικοί* erhalten sind, offenbar, weil sie die bedeutendsten sind (vgl. Blass, Att. B. I², 107). Auch für

[1]) Selbst das Landlos auf Naxos (Euth. 4 C) ist bei Antiphon gegeben. Mit Recht hat v. Wilamowitz betont, dass der Prozess des Euthyphro die naxische Kleruchie voraussetzt, die älter ist als der damit verkoppelte Prozess des Euthyphro, und daraus einen Zweifel an der historischen Realität des Dialogs genommen (Philol. Unters. I, 219, 2). Er sieht dessen Anlass bei Plato in einer wohl durch Polemik angeregten Correctur einer Gorgiasstelle, die vorschreibt, man müsse seine Verwandten selber anklagen (480 D 507 D). Aber corrigirt man sich öffentlich, indem man sich so grob verhöhnt? Liegt es nicht näher, dass die Satire auf einen Andern geht? Es bestätigt sich wieder, was man längst erkannte: dass Plato im Gorgias von der Rigorosität des Kynikers angesteckt ist und der Euthyphro zu jenen Dialogen gehört, in denen Plato gegen die bisherige Autorität die Waffen kehrt.

die Tetralogieen hat er lauter *γραφαὶ φόνου* gewählt. Der Mord reizte diese das schwere *πάθος* suchende Phantasie (vgl. Ps. Plut. vit. Ant. 8 *ἐπὶ τὰ πάθη τρέπων τοὺς λόγους*), aber nicht als Schuld, sondern es galt ihm gerade, die Schuld durch sophistische Bearbeitung der *αἰτίαι* in Verhängniss umzuwandeln und als *λύπη* wegzuschaffen. Die *τέχνη ἀλυπίας* greift in die Wurzel seines weichlich-düsteren Wesens, und sie hat ihn zum Advocaten und Sophisten gemacht. Ich glaube, was Ps.-Plutarch 18 berichtet: dass er sich auf die *τέχνη ἀλυπίας* geworfen (*τοὺς λυπουμένους διὰ λόγων θεραπεύων — πυνθανόμενος τὰς αἰτίας*), bevor er sich zur Rhetorik wandte. Dass er früher auch Tragödien gedichtet (Plut. 17 *γένος* A. 6), würde recht zur pessimistischen Technik stimmen, — auch Kritias war damals so vielseitig, auch Euenos, Likymnios und Agathon sind damals Dichter und Sophisten in einer Person (vgl. Norden a. a. O. 73), und der sichtlich didactisch erfundene *ἄλλος λόγος* (!) von seiner Hinrichtung bei Dionys wegen eines speciellen Dictums (Plut. 14. Philostr. p. 550), das nach L. D. VI, 50 Diogenes gehört, kann wahrlich nicht den Tragiker A. wieder als einen Andern beweisen[1]), der übrigens auch bei Ath. XV, 673 F und Suid. mit dem Sophisten identisch ist. Buresch (S. 76 ff.) hat bereits Fragmente des „Sophisten" zu einer *τέχνη ἀλυπίας* zusammengestellt. Aber man sehe sich auch die Reden an, wie da das Gefühlsmoment der *λύπη* vortritt, und wie es gilt, die Schuld auf die unsichtbaren Schultern der *τύχη* abzuwälzen.

In der 1. Tetralogie schildert sich der Angeklagte als *ἀτυχέστατος* aller Menschen, dem schwere *λῦπαι* und *βαρυδαιμονίαι* beschieden sind (*β* 1 f.), und er wünscht, dass die Richter *ἐλεή*-

[1]) Orest als Präcedenzfall der 1. Rede (vgl. S. 647) ist doch auch charakteristisch, und den Einfluss der Tragödiensprache hat man bei A. längst beobachtet (selbst in Kleinigkeiten, wie Ionismen, s. v. Wilamowitz, Hom. Unters. 313, der Schreibung *σσ*, Blass 126, vgl. 112). Nicht umsonst hat man doch auch als auffallendste Eigenschaft seines Stils das vielfach Poetische, Würde und Erhabenheit, Pathos und Schwulst hervorgehoben (Blass 125—131. 147 f. 157. 174. 201 etc., vgl. Norden, Ant. Kunstpr. I, 120, Dittenberger, Hermes 32. S. 28 f.). Tragisches beim „Sophisten" Antiphon s. v. Wilamowitz, Gött. S.-S. Progr. S. 19. Bei Allen, die von Gorgias' tragischer Diction beeinflusst sind, zeigt sich die völlige Vermischung von Poesie und Prosa, sagt Norden a. a. O. 73, vgl. 41, und er zeigt S. 72, dass bei Keinem die von Aristoteles gerügte poetische Diction so genau zu erkennen ist wie bei dem Sophisten Antiphon. S. weitere Daten für die damals allgemeinere Vereinigung des *ποιητής* mit dem *σοφιστής* und für das Uebergehen der Tragödie in Rhetorik bei Norden a. a. O. 73—77. 82.

σαντας τὴν ἀτυχίαν μου ἰατροὺς γενέσθαι αὐτῆς (vgl. *ἀνίατος μετάνοια* ib. *δ* 12), was daran erinnert, dass er selber sich als *ἰατρὸς ἀλυπίας* anbot (Plut. 18). Wie die 2. beginnt auch die 3. und 4. Rede mit der *ἀτυχία*, die auch sonst hier (*δ* 4 u. 9) im Gegensatz zur *εὐτυχία* pointirt wird. Die Scheu vor den Göttern giebt allen vier Reden eine düstere, mystisch-ernste Resonanz (*α* 10. *β* 11. 13. *γ* 11. *δ* 11 f.). Sie fliesst bei A. aus einem archaisirenden Fatalismus, der ihm ein bequemes Ruhekissen bietet für die *λύπη* der *ἁμαρτία*. Den Factor des handelnden Willens schiebt A. bei Seite; er lässt ihn mehr oder minder in allen von ihm behandelten Fällen hinter der *τύχη* verschwinden, und die Fälle der Tetralogieen sind geradezu daraufhin ausgeklügelt.

Namentlich die 2. zeigt die reinste *τύχη*. Ein Knabe, der dem Wurfspiess eines Uebenden in den Weg läuft, wird tödtlich getroffen. Eine Schuld ist hier, wie Spengel, Rh. M. 17, 165, und Blass 148 f. treffend bemerken, nur durch die altreligiöse Vorstellung gegeben, dass der absichtslos Tödtende befleckt und dem Zorn der Götter ausgesetzt sei. Wir müssen die uns selbstverständliche dynamische Psychologie vergessen, kraft deren heute der Ungebildete eine Verantwortung sauberer herausschält als mancher antike Philosoph des 5. Jahrhunderts. A. macht sich diese Schwäche der alten Psychologie zu Nutze. Der Ankläger hat ein merkwürdiges Argument gegen den unglücklichen Schützen. Die *ἀτυχία τῆς ἁμαρτίας* mache ihn nicht straffrei; denn wenn die *ἀτυχία* ohne göttliche Veranstaltung geschieht, so falle das *ἁμάρτημα* eben dem *ἁμαρτών* zur Last; wenn es aber ein Strafact der Gottheit ist, so darf man ihr nicht in den Arm fallen. In dieser Betonung der *τύχη* erkennt man den als Leugner der *πρόνοια* bekämpften Sophisten (Orig. adv. Cels. I, 4, Blass, Fr. 98, wo aber den Neueren zum Trotz Antiphon *ῥήτωρ* genannt ist). *Τύχη* und *πρόνοια* sind entgegengesetzte Formen der Causalität. Beide Parteien werden hier mit Argumenten genährt durch ein skeptisches Spiel, für das offenbar schon die Fälle der Tetralogieen ersonnen sind, in denen die erwachende juristische Kunst weniger nach dem dolus als nach der causa fragt und diese so dialektisch verschiebt, dass z. B. B *γ* der unglücklich Getroffene zum Selbstmörder carrikirt wird. Schon Mätzner citirt als auffallende Parallele zur 2. Tetralogie den Fall, über den nach Plut. Per. 36 Perikles einen ganzen Tag mit Protagoras gestritten haben soll: ob bei dem absichtslosen unglücklichen Wurf im Wettkampf der Werfende oder die Kampfordner oder der Wurf-

spiess Urheber der Tödtung ist. Der Autor dieser Tradition berührt sich sichtlich hier mit dem Rhetor Antiphon in protagoreischer Schulung, und dieser Antiphon soll kein Sophist sein? Der „Sophist" Antiphon nahm in seiner Schrift *περὶ ἀληθείας* sicherlich auf die entsprechende Schrift des Protagoras Bezug (vgl. Dümmler, Ak. 80 Anm.), wie Antisthenes. Perikles in der Rolle des *διαλεγόμενος* und *σοφιζόμενος* begegnete uns schon Mem. I, 2, 40. 46 und in Verbindung mit Protagoras Plut. cons. ad Apoll. 118 E: beide Stellen wiesen auf Antisthenes (vgl. oben S. 79 und S. 159, 12) als Autor dieser Tradition und, wie es scheint, in einer Alkibiadesschrift (Mem. a. a. O., oben S. 160 f. Anm.). Auch hier concurrirt er wieder mit Antiphon, der auch in einer Alkibiadesschrift Perikles eine Rolle spielen liess (vgl. Frg. 66 Bl.). Den *Ἀλκιβιάδου λοιδορίαι* des Antiphon hat trotz Frg. 17, 1, wie schon Dümmler betonte, der Sokratiker sicher nicht zugestimmt. Vor Allem aber ist Antisthenes nothwendig der Antipode des Antiphon, sofern er gerade missachtet (Frg. 15, 2), was dieser betont: die *τύχη*, und betont, was dieser missachtet, die *πρόνοια* (vgl. oben S. 469 ff.), das *πράττειν*. Es ist ein Gegensatz der activistischen und passivistischen Anschauung. Der kynische Weise ist *ἄλυπος* kraft seiner *εὐπραξία*, die der antisthenische Sokrates der *εὐτυχία* gegenüberstellt, da *τύχη* und *πρᾶξις τοὐναντίον* sei (Mem. III, 9, 14). Aber schlug er damit nicht gegen Antiphon, dem die *εὐτυχία* Ideal sein musste als Gegensatz zur *ἀτυχία*, die auch in der 2. Tetralogie dicht mit der *λύπη* verhängt ist, wo Ankläger wie Vertheidiger laut den harten Zwang ihres bemitleidenswerthen Geschicks beklagen, das sie dem Lebendigbegrabenwerden vergleichen? So spricht der Tragiker Antiphon; aber der Ueberwinder und Erbe der Tragödie ist der Kyniker.

Mit schwer nachhallendem Pathos, mit einer langtönenden theosophischen Berufung beginnt wieder die 3. Tetralogie. Man lese nach und man wird sagen: so spricht nicht ein blosser Gerichtsredner, sondern zugleich ein Tragiker, der erschüttern will, ein Sophist, der einen allgemeinen, für alle Mordfälle, Anklage wie Vertheidigung, passenden *τόπος* ausgeklügelt, ein Theologe, dem die *τερατοσκοπία* zuzutrauen ist. Wie in der 2. Tetralogie fliessen die Reden über von der „Frömmigkeit" und sind ganz durchzogen von der Scheu vor der „Befleckung". Allerdings, im 5. Jahrhundert, sagt v. Wilamowitz, wirkte noch ein Appell an die Götter, und Antiphon der „Sophist" sprach aus, was hier Antiphon der „Redner" praktisch berücksichtigt,

wenigstens wenn Dümmler (Ak. 80, 2) in dem Ausspruch, dass der Mensch *πάντων θηρίων θεαιδέστατον* sei (Frg. 86, Bl. 108), *θεαιδής* richtig als „gottesfürchtig" gedeutet hat. Im Grunde aber handelt es sich für A. auch hier wieder nur um die *τύχη*. Wessen *τύχη* resp. *ἀτυχία* war der Todtschlag? Der Angeklagte sagt: der des Getödteten; denn er hatte angefangen zu schlagen (β 6). Der Kläger sagt: die des Angeklagten; denn indem er tödtete, that er mehr, als er beabsichtigte (γ 4). Nein, erwidert der Vertheidiger (δ 8): die *τύχη* ist auf Seite des Anfangenden, nicht des Abwehrenden; denn dieser that und litt Alles unfreiwillig, an fremder *τύχη* nur theilnehmend, der aber freiwillig handelte, fehlte *τῇ αὑτοῦ ἀτυχίᾳ*, indem er die *τύχη* als Consequenz seiner Thaten auf sich zog. Also die *τύχη* ist Centralbegriff für Antiphon; die *ἀτυχία* ist ihm eins mit der *ἁμαρτία*. Wieder im schroffsten Gegensatz dazu lehrt Antisthenes: *ἁμαρτάνειν* ist n i c h t Sache der *τύχη*; der *μὴ σοφός* fehlt immer (vgl. Mem. III, 9, 5); der *σοφός* aber ist *ἀναμάρτητος*, und der *τύχη* überlässt er nichts und lässt sich nichts von ihr anhaben (Antisth. Frg. S. 9. 15, 2). Antiphon dagegen glaubt im Herzen nur an die *τύχη*. Man sehe nur, wie er die Causalität discreditirt, indem er ihre Factoren immer weiter aufrollt. Der Angeklagte meint: nicht er sei Urheber des Todes, sondern der schlechte Arzt, der den bloss Verwundeten sterben liess. Der Gegner antwortet: dann könnten ebensogut die Kläger Urheber des Todes sein, auf deren Rath sich der Verwundete jenem Arzte anvertraute. Aber in Wahrheit sei der Angeklagte Urheber, weil seine Schläge es nöthig machten, zum Arzt zu gehn. Nein, erwidert der Vertheidiger, die Ursache falle wieder auf den Getödteten zurück, der zu schlagen angefangen habe.

Die andern erhaltenen Reden zeigen, obgleich realistischer, doch hierin denselben Charakter. Ueberall drängt sich die Berufung auf das *ὅσιον*, auf die Götter als Schützer des Rechts hervor (or. I, 3. 5. 20. 22. 25 ff. 31. V, 7. 14. 62. 81—84. 88. 91. 93. 96. VI, 2—7. 10. 33. 40. 45. 48. 51). In der Rede über Herodes' Mord (81—84) geschieht etwas, das bei Lysias „auch in entsprechender Rede durchaus nicht" vorkommt (Blass 148): der Angeklagte lässt durch Zeugen erweisen, dass sich bei seinen Seefahrten und Opfern k e i n u n g ü n s t i g e s Z e i c h e n ereignet habe, durch das die Götter über ihn als Befleckten gerichtet hätten. Und wohlgemerkt: das ist sein letztes, wirkungsvollstes, einziges positives Argument (Blass 183. 185). Spricht hier nicht ·iphon ὁ *τερατοσκόπος*? Wer als Redner so oft einerseits die

Götter, andererseits die σημεῖα und τεκμήρια citirt (Blass 161. 184 etc.) und ausdrücklich sich theoretisch differenzirend ausspricht über die auf das Zukünftige gehenden τεκμήρια (Fr. 72), hat wohl auch weiterhin sich den Beinamen τερατοσκόπος verdient. Wie verträgt sich aber diese Frömmigkeit mit der Aufhebung der πρόνοια? Unsere Identificirung des Redners und Sophisten berührt das nicht; denn gerade der Sophist soll ja sowohl der τερατοσκόπος wie der Leugner der πρόνοια sein. Dümmler, der den Einfluss des Antiphon auf Euripides gezeigt hat (Kl. Schr. I, 174 ff.), spricht von einer „patriarchalischen Frömmigkeit, die in der That jüngsten Datums ist, und bei der die Aufklärung bereits Gevatter gestanden". Das ist die Frömmigkeit des Antiphon; sie ist bewusst reactionär wie seine Politik. Vor Allem mache man sich klar, dass seine Lebensanschauung passivistisch ist, dass seine τύχη nicht der leere Zufall, sondern das Geschick, das Fatum ist, das göttlich prädestinirt sein kann. A. spricht gern vom νόμος, in dem er gewissermassen die Bewegung zur Ruhe bringt, die letzte Instanz sucht (ἐπὶ τοὺς νόμους τρέπων τοὺς λόγους Plut. v. A. 8, vgl. Fr. 99 or. I, 24. 31. V, 7—17. 48. 61. 85—88. 94. 96. VI, 4 ff. 36 ff.); je älter die νόμοι, desto besser und heiliger (vgl. I, 3. V, 14. VI, 2. 4. Fr. 24 f.). Im νόμος liegt eine ἀνάγκη (VI, 4), und überhaupt thut es diesem Fatalisten wohl, eine ἀνάγκη (namentlich im Gegensatz zum Gewollten, Gedachten, Vorbereiteten) zu constatiren (vgl. I, 2. V, 6. 21 f. — Gegensatz: μηχάνημα, παρασκευή V, 41 ff. 76. 79 — Gegensatz γνώμη. 87. VI, 25. Fr. 49 — Gegensatz ἐπιθυμία. 131). Vgl. auch εἱμαρμένη I, 21. Vor Allem aber stimmen der „Sophist" und der „Rhetor" im Causalinteresse, in der Stellung zu πρόνοια und τύχη auffallend zusammen. Der „Sophist" soll von der πρόνοια gehandelt und zwar sie geleugnet haben (Fr. 98). In den drei grossen Reden beschäftigt sich Antiphon auffallend viel mit der πρόνοια, wenn auch natürlich nur im praktisch-menschlichen Sinne (I, 5. 22. 25. 27. V, 6. 21. 57. 59. 91. VI, 19). In der ersten zwar behauptet der Ankläger juristisch die πρόνοια, doch stellt er immer das Sühne und Mitleid fordernde Schicksal, die ἀκούσια παθήματα des Getödteten daneben (vgl. nam. 27), und der Redner beginnt auch mit der τύχη, die ihn zum Prozess zwinge (2). Aber die beiden andern Reden bestreiten die πρόνοια und behaupten die τύχη. Die grosse Rede über Herodes' Mord stellt bewusst und principiell die vorwaltende τύχη der πρόνοια gegenüber (ἅπαντα γὰρ τὰ ἐν ἀδήλῳ ἔτ' ὄντα ἐπὶ τῇ τύχῃ μᾶλλον ἀνάκειται ἢ

τῇ προνοίᾳ 6. *σκοπεῖτε, ὅτι μὴ προνοίᾳ μᾶλλον ἐγίγνετο ἢ τύχῃ* 21. *τὸ μὲν γὰρ ἀκούσιον ἁμάρτημα, ὦ ἄνδρες, τῆς τύχης ἐστί, τὸ δὲ ἑκούσιον τῆς γνώμης* 92). In dem Fall des Choreuten wird sogar von den Anklägern die *πρόνοια* geleugnet (VI, 19). Die *συμφορά* geschah *τύχῃ μᾶλλον ἢ ἀδικίᾳ* (1); nur die *τύχη* ist schuld, die auch vielen andern Menschen Grund des Todes und unabwendbar ist (21).

Diese Betonung der *τύχη*, für die sich übrigens auch in den Fragmenten Spuren finden (vgl. 49. 109. 131), stimmt wieder gut zu der Hypothese Dümmler's, dass die materialistische, eben auf dem Princip der *τύχη* ruhende Theorie, die Plato Leg. 889 B bekämpft, von Antiphon stammt (Ak. 83 ff.). Antisthenes und mit ihm Xenophon hat die *πρόνοια* aus dem Praktischen in's Kosmische projicirt und in der menschlichen *πρόνοια* den Widerschein der göttlichen gesehn (vgl. oben). Das war nicht nothwendig; denn trotz der gegebenen menschlichen *πρόνοια* ist die göttliche oft geleugnet worden. Aber nothwendig ist, dass, wer die *τύχη* als Lebensmacht betont, sie auch als Weltmacht betont, wenn er überhaupt kosmisch denkt. Schon die *τύχη* im Leben widerstreitet der göttlichen *πρόνοια*, und sie ist auch schon im Leben mehr als menschlich, gerade das übermenschliche Fremde, das in's Leben hineinragt. Nur Plato folgert aus der Betonung der *τύχη* einen Atheismus, den der pietistische Antiphon sicher nicht bekannte. Selbst die Leugnung der *πρόνοια* dürfte fremde Consequenz sein, wie schon Sauppe und Gomperz vermuthet haben; nur braucht sie nicht erst Origenes, der A. kaum gelesen hat, gezogen zu haben. Allerdings liegt in der Betonung der *τύχη* die Negirung der *πρόνοια*, aber sie braucht nicht ausgesprochen zu sein. Ja, die *πρόνοια* kann doch erst geleugnet werden, wenn sie behauptet worden ist, und erst Antisthenes hat sie behauptet. Antisthenes, der Verfechter der *πρόνοια* und Verleugner der *τύχη* (Frg. S. 9. 15, 2 f.), musste — so ergiebt es sich wieder — einen Agon suchen mit Antiphon, dem Verfechter der *τύχη* und musste diesen im Dialog die natürlich von „Sokrates" verfochtene *πρόνοια* bestreiten lassen resp. die Bestreitung ihm vorwerfen lassen. Antiphon, der Zeichendeuter, konnte darum doch bestehen. Man kann sogar ausdrücklich die Vorsehung leugnen und doch abergläubisch sein — wie Schopenhauer. Ja, die Verehrung der *τύχη* prädestinirt zum Mystiker. Sie ist, wie gesagt, nicht der blosse Zufall, sondern das dunkle Verhängniss, das *ἄδηλον* der *ἀνάγκη*, wie Antiphon sagt (V, 6). Ueberhaupt spielt das *ἄδηλον*, *ἀφανές* etc. bei Antiphon eine grosse Rolle,

vgl. Fr. 35. 71. 86. V, 65. Nach Plut. v. A. 8 zeigt er seine Kunst *ἐπιχειρῶν ἐξ ἀδήλου* etc. und *ἐν τοῖς ἀπόροις τεχνικός*, vgl. auch den Gegensatz der dargelegten *πρόνοια* und des *ἀφανὴς λόγος* V, 59.

Man hat schon auf Frg. 80 und 108 für A.'s Anerkennung der Gottheit hingewiesen (Gomperz, Gr. D. I, 470), und wir finden auch Frg. 128 und 131 sowie Tetr. III, a[2] — wieder die Uebereinstimmung zwischen Redner und Sophist! — den von Leben und Nahrung bis zu den Gütern und Ehren eigentlich Alles gebenden *θεός*. Aber eben diese göttliche Allmacht ist unkynisch fatalistisch; sie lässt der menschlichen Kraft wenig übrig, und sie spendet ja auch Schlechtes; in Frg. 131 „ködert" sie die armen Menschen durch Kampfpreise zu Beschwernissen, in Frg. 128 will sie einem Menschen nicht ganz das Gute geben, giebt ihm Reichthum und daneben Geistesarmuth, so dass er jenen nicht verwerthen kann: indem sie so ihm eines entzieht, beraubt sie ihn beider. Ist das eine *πρόνοια* und nicht vielmehr das Gegentheil? Der Gegensatz zwischen der *πρόνοια* des Antisthenes und der *τύχη* des Antiphon ist nicht ein Gegensatz des Theismus und Atheismus, sondern eben einer activistischen und einer passivistischen, einer im letzten Grunde optimistischen und einer pessimistischen, einer intellectualistisch-dynamischen und einer tragischen Anschauung. Thatsächlich verträgt sich ein Tragiker Antiphon gut mit dem Sophisten und Rhetor. Man braucht nicht bloss an die Schicksalstragödie zu denken, aber die *τύχη*, wie auch die Tetralogieen sie bringen, ist die fremde Macht, die den Willen lähmt, den Menschen zu Boden wirft. Und der Kyniker gerade ist der Willensethiker, der Ueberwinder und Erbe der Tragiker, der die Kraft des Menschen zeigt in der Kraft des Intellects und dem Weisen die Welt zu eigen giebt und vor ihm die *τύχη* zu nichte macht (Antisth. Frg. S. 9. 15, 2). Er glaubt an die siegreiche Macht des praktischen Denkens, des That- und Zweckdenkens, d. h. der *πρόνοια*, und lässt sie das Leben beherrschen und das All umspannen. Antiphon aber sieht nur *τύχη* voll *λύπη*, und das Leben ist ihm ein *πάσχειν* voll Ohnmacht und Erbärmlichkeit. Aus dieser Stimmung nimmt der Advocat seinen mitleidsuchenden Klageton (vgl. ausser den Tetr. oben und den erhaltenen Reden nam. I, 21. 27. V, 73 etc. auch Fragmente der nicht erhaltenen 49 ff. 68 ff.). Worte wie *ταλαιπωρεῖν* (V, 93. Fr. 51. 126) und *κακοπαθεῖν* (III β 11. V, 2. 18) werden ihm Lieblingswendungen, und er schreibt eine systematische Klage-

schrift gegen das Leben als einen Kerker voller λῦπαι und πόνοι, von der uns die bekanntesten Fragmente 131 ff. erhalten sind. *Εὐκατηγόρητος* πᾶς ὁ βίος, heisst es 132; man sieht aus dem ersten Wort, wie wenig der „Sophist" den juristischen Redner verleugnet.

Auch Prodikos hat das Leben beklagt, auch der Kyniker ihm den Lustgehalt abgesprochen. Aber merkwürdig, wie verschieden alle drei sich mit dem Leid des Lebens abfinden. Prodikos (mag er's an Herakles oder sonst als Orphiker oder Consolator gezeigt haben) will überwinden erst durch den Tod, Antiphon durch das Raffinement, die τέχνη ἀλυπίας und Antisthenes durch die ἀρετή. Die Werthe des Lebens (σοφίαι, εὔκλειαι, ἆθλα, ἡδοναί etc.) sind nach göttlicher Einrichtung nur zu erlangen um den Preis μεγάλων πόνων καὶ ἱδρώτων, — diesen Satz des Antiphon (Fr. 131, wo er sicher auch an die Hesiodstelle denkt) unterschreibt nicht nur Prodikos, sondern auch der Kyniker durchaus[1]). Aber Antiphon und Prodikos nehmen ihn als beklagenswerthe Thatsache, als pessimistisches Argument, Antisthenes aber als Mahnung. Es ist wieder der alte Gegensatz: den πόνος nehmen jene passiv-pessimistisch als Mühe und Leid und dieser activ-optimistisch als fruchttragende Arbeit. Dabei blieb ihm Antiphon feindlicher als Prodikos. Er konnte den weisen Prodikos herbeirufen wie Nietzsche Schopenhauer als Erzieher, weil er die Tragik des Pessimisten als Heroismus missverstand und fortbildete. Antiphon aber blieb bei dieser Tragik nicht stehn, sondern liess sie in's Satyrspiel umschlagen. Das Leben ist erbärmlich genug, pflückt wenigstens die Rosen aus diesem Sumpf; lernt die Kunst, es leidlos zu geniessen! Er war ein leidenschaftlicher Parteigänger der Aristokratie, die immer hedonisch veranlagt ist, und die attischen Lebemänner wollten ihren Philosophen haben. Hier haben wir wieder eine Seite von Antiphon, die ihn dem Kyniker bis in den Tod verhasst machte und den stärksten Anreiz zum Agon gab. Die Fragmente 126 f. z. B. klingen geradezu, als hätte sie Antiphon gegen das asketisch-heroische Lebensideal des Kynikers geschrieben: οἱ δὲ ἐργαζόμενοι μὲν καὶ φειδόμενοι καὶ ταλαιπωροῦντες καὶ προστιθέντες ἥδονται, οἷα δή τις ἂν εἰκάσειεν ἥδεσθαι ἀφαιροῦντες δὲ καὶ χρώμενοι ἀλγοῦσιν, ὥσπερ ἀπὸ τῶν σαρκῶν ἀφαιρούμενοι. — Εἰσί

[1]) Dümmler hat noch mehrfache Berührungen des Kynikers mit Antiphon aufgezeigt (Akad. 170 ff. Kl. Schr. I, 175), aber eben solche, die seine Kenntniss von Antiphon beweisen, Berührungen wie mit Protagoras, Prodikos, Aristipp, die gerade den gemeinsamen Kampfesboden zeigen.

τινες οἳ τὸν μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῇ σπουδῇ, ὡς ἕτερόν τινα βίον βιωσόμενοι, οὐ τὸν παρόντα καὶ ἐν τούτῳ παραλειπόμενος ὁ χρόνος οἴχεται. Vgl. Frg. 106. Also nicht darben, nicht zu sehr arbeiten und sich quälen und sich immer nur für ein illusorisches anderes Leben rüsten, — das ist ein Programm, das der *ἀρετὴ ἐπίπονος* des Kynikers, der er die *ἀθανασία* verheisst, direct widerspricht. Schreibt hier Antiphon gegen einen Vorläufer der Kyniker? Oder, da alle seine literarischen Daten erst in's vorletzte Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts weisen (vgl. oben S. 646), schon gegen Antisthenes, der vor seiner sokratischen Zeit, also jedenfalls damals schon, Rhetoriklehrer und wohl auch Schriftsteller war? Oder (was z. Th. sicher gilt) hat sich Antisthenes eben am Widerspruch zu solchen Thesen des Antiphon dogmatisch gebildet? Oder endlich hat er ihm selbst erst im Dialog diese Worte (natürlich nicht ohne jeden Anhalt) in den Mund gelegt? Der Sammler, der uns die Fragmente bei Stobäus erhalten, hat natürlich nicht Antiphon selbst gelesen, sondern sie als Citate oder Dicta bei einem Andern gefunden, und es ist auch nicht gleichgiltig, dass Gesprächspointen des Antiphon in der gnomologischen Literatur eine Rolle spielen, z. B. Wachsmuth, Wiener Samml. 50. Gnom. Vat. 71.

Spare nicht, vergrabe nicht dein Geld, verwerthe es lieber, leihe es auf Zins, sonst könntest du ebensogut einen Stein vergraben. Das ist der Inhalt von Frg. 128, und er zeigt auch einen Lebensstandpunkt möglichst entgegengesetzt dem Kyniker, der das Geld wahrlich nicht auf Zins leiht, anwendet, geniesst, sondern es verschenkt und entbehrt. Doch war Antiphon so wenig wie Thrasymachos die unmoralische Carricatur, die Antisthenes wohl aus Beiden machte. Wie Thrasymachos die *δικαιοσύνη* sogar als *τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν* pries (Herm. Phaedr. S. 192 Ast.), so erkannte Antiphon wenigstens nach den Frg. 129 f. die *σωφροσύνη* und Selbstbeherrschung an und sogar mit verdächtig ähnlichen Worten wie der xenophontische Sokrates (nam. Mem. IV, 5). *σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἂν ἄλλο ὀρθότερόν τις κρίνειεν, ἢ ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρῆμα*[1]) *ἡδοναῖς ἐμφράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἐδυνήθη αὐτὸς*

---

[1]) *παραχρῆμα* (vgl. oben S. 624 f.) hat Antiphon oft (I, 20. V, 19. 25. 30 f. 73. 92. 95. VI, 24. B α 1). Die Zeit als Lehrmeister ist diesem Passivisten ein Lieblingsgedanke (V, 14 und wörtlich VI, 2; ähnlich Fr. 79). Vgl. auch sonst die Schätzung der Zeit in dem modern klingenden Spruch Fr. 137,

ἑαυτὸν ὃς δὲ θέλει χαρίσασθαι τῷ θυμῷ παραχρῆμα, θέλει τὰ κακίω ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων Frg. 129. Ist dies Fragment echt, dann ist Antiphon „Sokrates" verwandter, als Xenophon lieb ist, dann stammt die Theorie der Abschätzung und Messung der ἡδοναί, die ebenso die allerdings auch zweifelhaften Demokritfragmente (z. B. 28. 53 ff. 63) bekennen, erst recht nicht von Sokrates, sondern am ehesten von Protagoras (vgl. oben S. 626). Doch bleibt auch hier die Möglichkeit, der die Fassung des Fragments nicht widerstreitet, dass es bei Stob. kein Schriftfragment des A. ist, sondern ihm in den Mund gelegte Worte in einem fremden Dialog, in denen er gerade dem Partner die Bestimmung der σωφροσύνη zugiebt. Der Kyniker (vgl. oben S. 586. 626) konnte auch dann, ob es nun ein directes Fragment oder nicht, noch zuschlagen; denn er verhöhnt gerade die ordinäre σωφροσύνη und Selbstbeherrschung als Tauschgeschäft, wo man auf die Lust nur verzichtet aus Raffinement, um der späteren, grösseren Lust willen, während der einzige Tauschwerth die φρόνησις ist, von der aber Antiphon schweigt. Die Selbstbeherrschung des Antiphon zeigt sich auch im folgenden Fragment (130) von anderer Art als die des Antisthenes, ähnlich dem aristippischen ἔχω, οὐκ ἔχομαι. Der Kyniker verbietet der Lust den kleinen Finger zu reichen, und meidet das κακόν wie die Pest. Antiphon aber öffnet die Thore weit der Versuchung und findet erst dann die σωφροσύνη: ὅστις δὲ τῶν αἰσχρῶν ἢ τῶν κακῶν μήτε ἐπεθύμησε μήτε ἥψατο, οὐκ ἔστι σώφρων· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπου κρατήσας αὐτὸς ἑαυτὸν κόσμιον παρέχεται. Ist es nicht wieder, als schriebe er gegen den Kyniker? So haben wir reichliches Material für einen schweren Agon des Antisthenes gegen Antiphon, und zwar gerade auch Material, das in das Hauptthema des xenophontischen Antiphoncapitels, in die ἐγκράτεια, einschlägt. Bei alledem wuchsen der Sophist und der Redner Antiphon ohne alle Schwierigkeit wie naturgemäss zusammen, ja, ich glaube, dass Mem. I, 6, das wir nun betrachten, nur zu verstehen ist durch den Blick zugleich auf den Rhetor Antiphon. Warum bekämpft hier der φιλόσοφος als Typus des Sophisten gerade Antiphon? Man bedenke, dass und warum nicht Leontini oder Keos, auch nicht Sparta, sondern Athen den Sophisten discreditirt, wie es auch mit den

---

in der Klage, dass Alles im Leben ὀλιγοχρόνια, Fr. 132, und in der Vorliebe für Worte wie ἀειεστώ Fr. 97, ἀΐδιος χρόνος I, 21, ἀείμνηστος V, 79, ἄωρος A α 4 β 4 δ 5 B α 2 β 12 etc.

Philosophenverfolgungen begann, Athen, das πρυτανεῖον τῆς σοφίας (Prot. 337 D), das gerade den ersten Gebrauch des Wortes φιλοσοφεῖν auf sich zieht, den φιλοσοφῶν Solon (bei Herodot) geboren hat und es erlebt, dass sein grösster Staatsmann bei seinem grössten Historiker seinen Bürgern nachrühmt: φιλοσοφοῦμεν. Aber eben in dieser theoretischen Empfänglichkeit lag eine Gefahr (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, heisst es bei Thukydides), die für Sparta oder auch für die Kleinstaaten, für die rohe oder auch für die kleine Praxis nicht bestand. Die vorattischen Philosophen waren geachtet in ihrer Heimath und missachteten eher als heraklitische Einsiedler oder als Wanderer ihre Staaten. Die Wissenschaft durchbricht die πόλις, und der Seriphier hätte nicht ein Themistokles, doch als Sophist berühmt werden können. In Athen aber trat der Wissenschaft eine πόλις entgegen, die ihr die Thore weit öffnete und sich doch nicht durchbrechen, missachten liess, eine grosse Praxis, die sich von der Theorie nähren, aber nicht verzehren lassen wollte. Der Staatsmann Kallikles findet die Philosophie als Beschäftigung für den Jüngling sehr angebracht, für den Mann unwürdig. Den jungen Hippokrates lässt der Weisheitsruhm des Protagoras nicht schlafen; er drängt, sein Schüler zu werden, und schämt sich doch, ein σοφιστής zu werden wie Protagoras. Als die Wissenschaft nach Athen kam, schlug sie in Pädagogik um. Der Attiker schätzte wie kein Anderer die Wissenschaft — als Bildung, aber den Mannesberuf, das τέλος des Lebens, forderte die herrliche πόλις. Erst als Schule (aber nicht der Gelehrten, sondern der Praktiker), darum erst in Athen ward die Wissenschaft verantwortlich, gefährlich und gefährdet, διαφθείρων τοὺς νέους. Man bedenke, dass in der grossen These der sophistisch-sokratischen Aufklärung: Tüchtigkeit ist Wissen und Lehre, ist theoretisch, eine Umwerthung der politischen und überhaupt praktischen Werthe liegt. Der Attiker suchte die Theorie und brauchte sie, weil auch sein Publicum der Pnyx und der Heliaia sie suchte, weil seine Herrschafts-, Handels-, Verkehrsbeziehungen seinen Horizont, seine Bedürfnisse weiteten, weil das gesteigerte, differenzirte öffentliche Leben der Specialisten, Advocaten, Journalisten etc. bedurfte. Er nährte sich mit Theorie, aber er sträubte sich, ein Theoretiker zu sein, solange die Praxis gesund war. Erst als die πόλις im Staube lag, da baute der Enkel des Kodros und Solon die ideale πόλις im λόγος, da ward der Attiker Theoretiker und — träumte von der Praxis. Nur im Athen des ausgehenden

5. Jahrhunderts ist der Boden gegeben, da Praxis und Theorie, beide gross, sich suchen, sich berühren und bekämpfen; nur damals und dort konnte der Praktiker den „Sophisten“ missachten. Haben denn die siegenden Theoretiker, Antisthenes und Plato, die „Demagogen“ besser behandelt? Die Discreditirung des Sophisten halten nun diese Theoretiker, Antisthenes voran, fest, indem sie sich einen neuen Namen beilegen und den Begriff des Sophisten für ihre Gegner fixiren.

Die angesehenen Staatsmänner, heisst es Phaedr. 257 D, schämen sich des *λόγους γράφειν*, aus Furcht, man könnte sie *σοφιστάς* nennen. Wer ist im Sinne der Rhetorik, von der allein der Phaedrus spricht, der erste *λογογράφος* in Attika? Der Rhamnusier Antiphon (vgl. Blass A. B. I², 91. 93). Durfte ihn Antisthenes und dürfen wir ihn nicht gerade im Sinne der attischen Anschauung als *σοφιστής* bezeichnen? Neben dem Schriftsteller macht der Lehrer den *σοφιστής* und Plato bezeugt den Rhetor Antiphon als berühmten Lehrer (Menex. 236 A). Kennt man einen Vorgänger unter seinen Landsleuten? Nach Mem. I, 6, 13 gilt ferner als *σοφιστής*, wer seine Weisheit um Geld verkauft. Der Redner Antiphon hat seinen Rath (vgl. Dittenberger, Hermes 32 S. 26), seine rhetorische Lehre, seine Reden verkauft, und zwar so theuer, dass ihm Platon im Peisandros Geldgier vorwarf (Plut. 833 C, Philostr. a. a. O., Ammian Marcell. XXX, 4). So muss er 421 als bezahlter Lehrer und Redenschreiber bekannt gewesen sein (Blass 97), und zwar wird er ausdrücklich der Erste genannt, der sich die Reden bezahlen liess (s. noch Diodor b. Clem. Alex. Strom. I, 365). So konnte er in jeder Weise als erster Attiker den Typus des „Sophisten“ darstellen auch für Mem. I, 6. Zwar als Schreiber, als Magister wird Antiphon hier nicht angegriffen, und das ist bezeichnend genug. Der echte Sokrates hätte es hier wohl thun können oder auch wohl umgekehrt den Vorwurf hören müssen, dass er kein *λογογράφος* war; aber Antisthenes war es desto mehr und konnte Antiphon darin nichts vorwerfen. Der echte Sokrates wollte kein Lehrer sein, und doch concurrirt hier „Sokrates“ mit Antiphon als Lehrer, weil eben Antisthenes der eifrige Pädagoge war. Mit einem blossen *τερατοσκόπος* und *ὀνειροκρίτης* hätte er als Lehrer kaum so heftig concurrirt, deso mehr aber mit Antiphon, sofern er als Lehrer berühmt war, und das war er als Rhetoriklehrer. Eben als Lehrer, Schulhäupter, um die Jugendbildung stritten die [illegible]atiker gerade mit den Rhetoren, aber nicht mit den Zeichen-

deutern. Und gerade Antisthenes kämpfte nicht nur mit Thrasymachos, Isokrates u. s. w., sondern stand selbst noch gerade als Rhetoriklehrer dem lebenden Antiphon gegenüber. Aber den Hauptangriffspunkt bildet Mem. I, 6 Antiphon als Honorarjäger, und es war ja gerade der Rhetor Antiphon, dem Geldgier vorgeworfen wird. Und hier musste gerade der Kyniker das Messer ansetzen. Historisch erscheint es lächerlich, wenn hier vielmehr Antiphon beginnt mit dem Vorwurf (!), dass Sokrates kein Geld nehme, und mit dem Defensivargument, dass seine Weisheit auch danach sein müsse. Aber es ist ein Gesetz der antisthenischen Synkrisis, dass die schlechtere Partei beginnt und reizt, die andere antwortet und schlägt. Uebrigens wirft ja Isokrates c. soph. § 2, wie allgemein anerkannt ist (s. I, 488), Antisthenes vor, dass er die *εὐδαιμονία* um ein paar Groschen zu lehren verheisse. Das giebt eine gute Parallele zu Mem. I, 6, wo ja „Sokrates“ auch als Gratislehrer gerade der *εὐδαιμονία* angegriffen wird (§ 2 f., vgl. E. Richter, Jahrb. f. Philol. Suppl. 19. 146), und vielleicht hat eben der Kyniker Isokrates in der dialogischen Maskirung damit geantwortet, dass er seinen Vorläufer in der Rhetorik als Honorarjäger brandmarkt. Zugleich aber hatte er gegen Antiphon selbst noch genug auf dem Herzen, und immer deutlicher klärt sich der Streit zwischen „Sokrates“ und dem „Sophisten“ auf in einen Streit zwischen Antisthenes und dem Redner, der mit dem Sophisten eins ist.

Der Redner war als habsüchtig verrufen, und Frg. 128 (des „Sophisten“) mahnt, das Geld auf Zins zu geben und es zu verwerthen. Und was wirft hier Mem. I, 6, 3 der Sophist Sokrates vor? Dass er kein Geld nehme, dessen Erwerb doch erfreue. Der Geldpreis, sagt er auch § 11 f., sei der Maassstab des Werthes. Die *εὐδαιμονία* kann der Antiphon der Mem. sich nur als glänzende materielle Lage vorstellen, und der dürftig lebende Sokrates ist ihm desshalb Lehrer der *κακοδαιμονία* (vgl. die Antithese *εὐδαιμ. κακοδαιμ.* beim Redner V, 79). Was lesen wir nun beim Redner A γ 8: *αἱ δ' εἰσφοραὶ καὶ χορηγίαι εὐδαιμονίας μὲν ἱκανὸν σημεῖον ἐστι.* Da haben wir dieselbe materielle Auffassung der *εὐδαιμονία*, die dem Kyniker ein Dorn im Auge war. (Vgl. auch für die Nothwendigkeit der materiellen Mittel Frg. 82: *γυμνωθεῖσα δὲ ἀφορμῆς πολλὰ ἂν καὶ καλὰ κακῶς διαθεῖτο.*) Schon in jenen Worten des Redners liegt, dass sich die *εὐδαιμ.* zugleich im Aufwand bekundet. Hier schlägt wieder der Sophist der Mem. § 3 ein: das Geld erfreue nicht nur an sich, sondern verstatte auch

ein nobleres, luxuriöseres Leben, während Sokrates wie ein Sklave lebe. Spricht daraus nicht zugleich die feudale Gesinnung des antidemokratischen Redners Antiphon, des fanatischen Parteigängers der Oligarchie, die im Streben nach Macht zugleich ihre Habsucht befriedigen wollte, mit der Bestrafung der Sykophanten begann und mit der Beraubung der Reichen aufhörte? Und nun sehen wir, dass Mem. I, 6 zugleich eine politische Spitze hat und damit erst recht gegen den Redner Antiphon zielt und gerade gegen seine politische Richtung. Der Vorwurf des A. gegen S. § 15, dass er nicht politisch thätig sei, hat doch nur Sinn im Munde des Redners, der eine politische Rolle gespielt. § 12 f. gesteht A. zu, dass S. kein πλεονέκτης sei und S. erklärt: der um Geldes willen lehrt, sei ein σοφιστής; der aber lehrt, um sich einen φίλος zu erwerben, handle als ein rechter Bürger. Was hat hier der πολίτης mit der Lehre zu thun? Es ist klar, dass hier der φιλό-σοφος zugleich eine politische Farbe trägt. Es ist der, der seine Weisheit in φιλία spendet, sein Haben und Können social entfaltet im Gegensatz zum πλεονέκτης. Thatsächlich finden wir auch Mem. I, 2, 60 den Umstand, dass S. gratis lehrte, als Beweis seiner demokratischen Gesinnung angeführt und das Lob dieser geistigen Freigebigkeit legt Xenophon selbst Symp. IV, 43 fast mit denselben Worten wie Mem. ib. Antisthenes in den Mund. Den Gegensatz dazu, den πλεονέκτης, findet Antisthenes eben zugleich im τύραννος und σοφιστής verkörpert. Er befehdet die geldsuchenden σοφοί bei den τύραννοι (Frg. S. 45 und oben S. 80 ff.), und τύραννοι hat er gerade auch die Oligarchen genannt, weil sie πλεονέκται sind. Antiphon aber, Oligarch und σοφιστής zugleich wie Kritias, muss ihm wie dieser (oben S. 204, 2) besonders verhasst gewesen sein. Und was den Gegensatz noch verschärft: nicht nur der Gegner des Kritias, sondern gerade auch der Hauptankläger des Antiphon war Theramenes, den der Sokratiker verherrlichte (vgl. oben S. 203 ff.). Sicherlich hatte der Kyniker — noch vor Xenophon — das Bedürfniss, den von der Demokratie hingerichteten Sokrates politisch zu rechtfertigen, und wo der Theramenes freundliche Sokrates stand, da stand auch der Antiphon feindliche. Aber dieser Antiphon war der Redner.

Dem Lob der ἐγκράτεια dient nur das erste, grösste Gespräch in Mem. I, 6, das wir nun näher betrachten. Von einem wirklichen Gespräch, das historisch denkbar wäre, ist keine Rede; ιn liest die Copie einer Synkrisis, in der die Rhetorik nach-

klingt. Für den Stil des kynischen Gorgianers streiche ich an: in den paar Zeilen des Antiphon (§ 2 f.) 6 Mal *τε-καί* resp. *καί-καί* (vgl. oben S. 142), die Gleichklänge: *μαθητάς μιμητάς* § 3, *σιτία τε σιτεῖ καὶ ποτὰ πίνεις* § 2, vielleicht auch die Alliteration mit *δ* in der Zeile vorher. Für die Antwort des Sokrates, die vielmehr eine langathmige Predigt ist, genügt der Hinweis auf das Dutzend rhetorischer Fragen, aus denen sie fast allein besteht, und die Citirung zweier Stellen: *ὁ μὲν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται, ὁ δὲ ἥδιστα πίνων ἥκιστα τοῦ μὴ παρόντος ἐπιθυμεῖ ποτοῦ* (§ 5). *ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.* So schreibt eben ein Rhetor gegen einen andern.

Vom Streitthema, das Antiphon aufgreift, ergab sich bereits, dass über die *εὐδαιμονία* der Redner den Widerspruch des Kynikers herausforderte (vgl. oben S. 661), dass dieser (wie auch der Redner) sie in Antithese zur *κακοδαιμονία* behandelt, dass er gerade, wie A. hier voraussetzt, die *εὐδαιμονία* zu lehren versprach, er gerade auch desshalb wie hier angegriffen wurde (vgl. ib.), er gerade am meisten sich als der *φάσκων φιλοσοφεῖν* gegenüber dem *σοφιστής* aufspielt (vgl. oben S. 630 ff.) und er gerade gern Rede steht, sich interpelliren lässt, welchen Gewinn er denn für das Leben aus der *φιλοσοφία* ziehe (vgl. oben S. 637). Antiphon wirft nun S. vor, er lebe wie ein Sklave. Das ist Wasser auf die Mühle des Kynikers. Er spricht gern vom Herrn und Sklaven, um immer dabei den Spiess umzukehren, und so muss auch hier „Sokrates" A. antworten: nein, der Bezahlte ist der Sklave; denn Honorar verpflichtet. Auch in der antisthenischen Erörterung Mem. IV, 5 wird der *δοῦλος* auf den *ἀναγκαζόμενος* zurückgeführt. I, 6, 5 kommt das schwächer heraus, weil der Copist Xenophon sich diese Pointe, dass der bezahlte Lehrer *δουλεύειν δουλείαν οὐδεμιᾶς ἧττον αἰσχράν* (wieder so rhetorisch!) am Schluss von I, 5 vorweggenommen hat und gerade aus ihr den Anlass nimmt, das Antiphoncapitel anzuschliessen. So bindet hier Xenophon äusserlich in der Tugend des Sokrates zwei verschiedene Originalschriften des Antisthenes aneinander. Was hier weiter S. von Antiphon sagt, dass er lieber sterben würde als leben wie Sokrates, das sagt Mem. I, 2, 16 Xenophon von Alkibiades, und das erinnert noch ursprünglicher an das Hauptmotiv des kynischen Alcibiades I (105, vgl. I, 496). Und über Alkibiades hatte Antisthenes mit Antiphon zu rechten, der *λοιδορίας Ἀλκ.* geschrieben.

Der Angriff des Antiphon hat hier nur den Zweck, Gelegenheit zu geben, jenes asketische Lebensprogramm des Kynikers zu entrollen, das wir zur Genüge kennen gelernt haben. Wir wissen, dass es mit der Diätfrage beginnt; wir kennen als kynisch die drei Gesichtspunkte, nach denen hier § 5 die einfache Diät der *πολυτέλεια* vorgezogen wird: den hygienischen, den praktischen (leichter zu beschaffen!) und den hedonischen (vgl. oben S. 454 ff.). Wir wissen, dass der Kyniker, wie hier „Sokrates", am wenigsten des *ὄψον* bedarf, am wenigsten nach den *μὴ παρόντα* verlangt (vgl. oben S. 446, 1. 454), und der Kyniker Teles giebt sogar eine wörtliche Parallele:

Mem. I, 6, 5:	Tel. p. 39 H:
οὐκ οἶσθ᾽ ὅτι ὁ μὲν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται, ὁ δὲ ἥδιστα πίνων ἥκιστα τοῦ μὴ παρόντος ἐπιθυμεῖ ποτοῦ;	*ἢ οὐχ ὁ πεινῶν ἥδιστα ἐσθίει καὶ ἥκιστα ὄψου δεῖται; καὶ ὁ διψῶν ἥδιστα πίνει καὶ ἥκιστα τὸ μὴ παρὸν ποτὸν ἀναμένει;*

Natürlich hat man wieder post ergo propter geschlossen: weil das Dictum uns zufällig bei Xenophon und Teles erhalten ist, müsse es der jüngere Autor vom älteren haben. Gab es für Teles keine andere Möglichkeit, dies geflügelte Wort zu erfahren, als die Mem.? Ist es so unkynisch, dass es der jüngere Kyniker nicht vom älteren empfangen konnte? Ist es nicht vielmehr inhaltlich erzkynisch und formal ein Gorgianismus, der nicht Sokrates oder Xenophon, sondern nur dem Gorgianer Antisthenes zuzutrauen ist? Nennt etwa Teles dort Xenophon, oder berührt sich sonst vorher oder nachher dort irgend ein Satz mit Mem. I, 6? Bringt er nicht vielmehr das Dictum mitten in der kynischen Predigt *π. αὐταρκείας* und kurz vor dem Lobe des Diogenes? Und ist denn überhaupt die Uebereinstimmung genau, oder bringt nicht Teles mit dem *πεινῶν*, *διψῶν* als dem Recept zum *ἥδιστα*-Geniessen mehr als Xenophon, und gerade das mehr, was dieser selbst Symp. IV, 41 Antisthenes zuschreibt? Teles giebt dabei gedanklich, Xenophon formal die treuere Fassung. Xenophon hat weggelassen, und Teles hat mit den Participien abkürzend in den Satz gezogen, was als Gedanke vorangehn musste. In den Text der Mem. hier *πεινῶν*, dort *διψῶν* einzufügen, ist willkürlich und verfehlt. L. D. II, 27, wo dasselbe „sokratische" Dictum zu lesen ist, fehlen auch wie bei Xen. *πεινῶν* und *διψῶν*, und zugleich steht wie bei Teles *ἀναμένει* (vgl. Antisth. Symp. IV, 41), — auch ein Zeichen, dass Xenophon und Teles unabhängig aus gemeinsamer Quelle schöpfen.

Die Predigt περὶ αὐταρκείας, in der Teles die kynische Lebensweise preist, könnte schon dem τύχη-gläubigen Antiphon frommen; denn der αὐτάρκης ist eben, der zur εὐδαιμονία der τύχη nicht bedarf (L. D. VI, 11. 105). Aber es giebt eine bessere Parallele zum Antiphoncapitel und eine, die sich offen als kynisches Programm giebt: der pseudo-lukianische Κυνικός. Wie hier Sokrates von Ant. hören muss, dass er wie ein Sklave lebe, schlecht genährt, mit schlechtem Mantel, ἀχίτων und ἀνυπόδητος (§ 2), so dort der Kyniker von Lykinos, dass er wie ein Thier, wie ein Bettler, wie ein Gefangener u. s. w. lebe, von Wasser und der ersten besten Speise sich nähre, einen hässlichen, ärmlichen Mantel trage, ohne χίτων und ἀνυπόδητος gehe (2. 5). Gewiss, der echte Sokrates that, wie vielleicht schon der Spott der Komödie zeigt, namentlich das Letzte; aber er hatte einen triftigen Grund: er that es, weil er arm war, und auch weil dieser reinsten Denkernatur das Aeussere gleichgiltig war, und er that dabei nichts Anderes, als was die armen Athener thaten, die nach der Schrift de rep. Ath. (I, 10) sich in der Tracht wirklich nicht von Sklaven unterschieden. Er that es nicht aus Reclame, nicht aus Princip. Nicht absichtslos lässt ihn Plato Symp. 174 A bisweilen auch Schuhe tragen. Erst der Kyniker macht aus der Noth eine Tugend, ein lautes Princip. Er argumentirt und, wie es Antisthenes immer macht, relativistisch. Er schätzt nicht die Dinge als solche, als Genusswerthe, sondern in ihrem Wozu? und Wofür? Darum ist ihm das Entscheidende über Werth und Unwerth das δεῖσθαι. Ein Ding ist entbehrlich; es hat keinen Relationswerth; damit ist es abgethan. Die Speisen sind da als Nahrung für den Leib; die ἀρετή des Leibes ist die ἰσχύς; ist mein Leib etwa schlechter, weil er von dem gerade Vorhandenen gesättigt wird statt von importirten Delicatessen, die auch nicht mehr nähren? So argumentirt der Kyniker Luc. a. a. O. 4. 9, wo auch wie hier Mem. § 5 die πολυτέλεια der Nahrung vom hygienischen, praktischen und hedonischen Gesichtspunkt widerlegt wird.

Xenophon argumentirt nun weiter parallel (§ 6): Mäntel trägt man der Kälte und Hitze wegen; hast du schon gesehn, dass ich wegen der Kälte mehr als Andere zu Hause blieb (Antiphon und S. scheinen sich ja täglich zu sehn!) oder wegen der Hitze um den Schatten kämpfte? Der Kyniker Luc. a. a. O. fragt ebenso: Bin ich etwa weniger gedeckt? Meine Kleidung reicht zur Bedeckung aus, und bunte Mäntel wärmen nicht mehr. Und Xenophon selbst nennt seine Quelle, wenn er Symp. IV, 37 f. Antisthenes

sagen lässt: er habe genug an Kleidung, um nicht mehr zu frieren als der reiche Kallias, und zu Hause dünken ihm die Wände sehr warme χιτῶνες und das Dach sehr dicke Oberkleider zu sein. Der Kyniker hat auch sonst gegen den Kleiderluxus gekämpft (vgl. oben S. 338. 466. 486 etc.), aber gerade Antisthenes, heisst es, hat zuerst die kynische Ordenstracht (speciell den Mantel ohne Chiton!) getragen und gefordert (L. D. VI, 6. 13), die Luc. a. a. O. 16 f. als Berufstracht der ἀγαθοί gegenüber den πόρνοι begründet wird, — ein Nachklang der Prodikosfabel des Antisthenes (vgl. oben S. 334 ff.). Und auf diesen weist es auch, wenn Herakles als Vorbild der kynischen Tracht erscheint (Luc. 13 f. Dio oben S. 464). Xenophon copirt den antisthenischen Herakles und die Parallelschrift Kyros in seinen Spartaner- und Perserschriften, und so rühmen sich Agesilaos und Kyros der φαυλότης ihrer Tracht (Ages. XI, 11. Cyr. II, 4, 1—6, vgl. I, 4, 26), während die heutigen Perser mit ihren Handschuhen u. s. w. im Winter und ihrem künstlichen Schatten im Sommer die Folie bilden (Cyr. VIII, 8, 17). Während die andern Griechen die Körper der Knaben durch den Wechsel der Mäntel und ihre Füsse durch Schuhe verzärteln, lässt Lykurg, der μάλα σοφός (!) auf entgegengesetzte Weise die εὐδαιμονία (um die es sich ja auch hier Mem. handelt, Resp. Lac. I, 2) sucht, die Spartaner durch die Gewohnheit, das ganze Jahr hindurch einen Mantel zu tragen (wie hier „Sokrates“ Mem. § 2!), abhärten und ihre Füsse durch Uebung im Barfussgehen kräftiger, beweglicher machen (Resp. Lac. II, 1. 3 f.). Als braver Schüler dieses weisen Lykurg empfiehlt hier „Sokrates“ Mem. § 6 f. auch gerade die Askese in Mänteln und Schuhen und die Uebung im καρτερεῖν, die die Beschwernisse leichter tragen lehrt und die von Natur Schwachen stärker macht als die Starken, die lässig sind. Ueber die Macht der Uebung, die auch als Körperübung gefordert wird (vgl. oben S. 35), und den Werth der καρτερία als immer wiederholtes Grunddogma des Kynikers ist kein Wort mehr zu verlieren (vgl. oben S. 43). Auch die negative Argumentation für das Barfussgehen ist hier Mem. § 6 wieder die antisthenische; die Schuhe sind da, damit man nicht durch das die Füsse wund Machende am πορεύεσθαι gehindert werde; hast du schon gesehn, dass ich aus Schonung für die πόδας einen Gang unterliess? Der Kyniker Luc. 4 begründet sein Barfussgehen ähnlich, nur noch schärfer: τί ποδῶν ἔστ᾽ ἔργον; πορεύεσθαι. Scheinen dir nun meine Füsse schlechter πορεύεσθαι als andere? Die Fähigkeit des πορεύεσθαι ist wohl nicht gerade dem athenischen

Pflastertreter Sokrates, doch natürlich (wie die Uebung) dem kynisirenden Xenophon als Soldat und Jäger sehr wichtig (Cyneg. XII (!), 2—5. Cyr. VIII, 1, 35 etc.). Vgl. auch bei Diogenes Dio X § 8 die Begründung des *ῥᾷον βαδίζειν* der *ἀνυπόδητοι*, und so gehn ja die Kyniker principiell (Antisth. Frg. S. 9 f.).

Wenn § 8 „Sokrates" sich rühmt des *μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδ' ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ*, so ist das weniger im Angriff des Antiphon begründet als im kynischen Programm, das nun einmal hier vollständig entrollt werden muss. Es genügt, als genau entsprechend nur ein Dictum des Diogenes zu citiren (Gnom. Vat. 195): *Ὁ αὐτὸς τριδούλους ἐκάλει τοὺς γαστρὸς καὶ αἰδοίου καὶ ὕπνου ἥττονας*, und im Uebrigen auf Früheres zu verweisen. Der Antiphon der Mem. hat von Schlaf und Ausschweifung nicht gesprochen: man sieht, dass Xenophon eine Vorlage gekürzt hat, und der lukianische Cynicus dient hier wieder zur Ergänzung, wo der Gegner dem Kyniker sein schlechtes Lager u. dgl. vorwirft (1. 5) und dieser sich ausführlicher als der xenophontische Sokrates über *ὕπνος* und *λαγνεία* ausspricht (9 f.).

Nun gehört es, wie wir wissen, zur Synkrisis des *Ἀντισθένειος τύπος*, dass die Tugend dem Laster seinen Anspruch auf grössere *ἡδονή* raubt. Diese hedonistische Argumentation zieht sich auch hier durch (*ἥδιστα* § 5, *ἡδίω* § 8, *ἡδονήν* § 9). Und wie in der Prodikosfabel, in Mem. IV, 5 und von Antisthenes selbst bei Xenophon Symp. IV, 37 ff. erst das Plus in den niederen (mit dem Laster gemeinsamen) Genüssen, dann der Sonderbesitz höherer Freuden der Tugend zugewiesen wird, so auch hier. Die höhere *ἡδονή* liegt hier, wie eben für den Kyniker, in der *εὐπραξία*, und die *ἐργαζόμενοι* haben Freuden *οὐ μόνον ἐν χρείᾳ*, — *ἀλλὰ καὶ ἐλπίδας παρέχοντα* (§ 8). Vgl. oben zu Mem. II, 1, 18 f., wo dasselbe am ähnlichsten ausgesprochen ist, und demgegenüber Antiphon Frg. 126: *οἱ δὲ ἐργαζόμενοι — ἥδονται, οἷα δή τις ἂν εἰκάσειεν ἥδεσθαι· ἀφαιροῦντες δὲ καὶ χρώμενοι ἀλγοῦσιν* (vgl. 129: *ἐλπίδες δ' οὐ πανταχοῦ ἀγαθόν* und 127: über der Arbeit für das Künftige verstreicht die Gegenwart). Wie Mem. § 8 dreimal der von Antisthenes begründete Ausdruck *εὐφραίνεσθαι* (vgl. oben S. 618) für die gute *ἡδονή* hervorsticht, so haben wir hier auch die Terminologie der kynisch-xenophontischen Praxis: *εὖ πράττειν, ἐπιμέλεσθαι, ἐργάζεσθαι, ὠφελεῖν* — natürlich *φίλους* und *πόλιν*, wie es auch Mem. II, 1. 19. 28. 33. IV, 5, 10 (vgl. dazu oben S. 577 f.) Kriterium ist, auch für den Jäger (Cyneg. XII f., nam. XII, 10. XIII, 17), für den Herrscher (Hiero XI, 13), für

den Hipparchen (I, 1) und für den Oekonomen (Oec. IV—VI. XI, 8 ff. 13) und nach Xenophon gerade für Antisthenes (Symp. IV, 64). Und wie es Mem. § 9 für die empfohlene Lebensweise entscheidend ist, dass sie σχολή bietet zur socialen ἐπιμέλεια, so auch Oec. IV, 3. VI, 9 und, wie Xenophon Symp. IV, 44 bekennt, gerade auch für Antisthenes. Der Kyniker predigt Eupraxie und Genügsamkeit, und der Praktiker Xenophon freut sich, dafür hier § 8 f. die Beispiele von der Landwirthschaft, von Feldzügen und Belagerungen bringen zu dürfen.

„Die grösste ἡδονή aber liegt in dem Bewusstsein, selbst besser zu werden und seine Freunde besser zu machen. Ich nun glaube das stets von mir." So verkündet's „Sokrates" § 9; der echte Sokrates aber nannte sich unwissend und rühmte sich nicht, ein Tugendbildner zu sein (vgl. I, 514 f.); er hätte gelächelt über so ordinäre Selbstbefriedigung. Dindorf u. A. lassen wieder einmal den Text dafür leiden, dass sie Sokrates und nicht Xenophon lasen. Denn der Autor der Anabasis liebt das Bramarbasiren (vgl. zur Selbstverherrlichung Xenophon's jetzt Gomperz, Gr. D. II, 97 ff.), und der Kyniker hat ihn auf seine Weise darin bestärkt. Bezeichnend ist, dass im platonischen Symposion der Wettkampf auf das Lob des Eros geht, im xenophontischen auf den höchsten Eigenstolz. Agesilaos rühmt sich öfter (V, 3. IX, 1. X, 2. XI, 11) und hört gern Andere sich selbst loben, in der Meinung, dass sie damit nicht schaden, sondern versprächen, ἄνδρες ἀγαθοί (!) zu werden (VIII, 2). Ischomachos hat ein volles Bewusstsein seiner Kalokagathie, Kyros rühmt sich seiner Siege und steten Erfolge, will als ein Seliger betrachtet sein, erklärt, von Jugend auf alles Schöne genossen, seine Kraft stets wachsen gefühlt und seine Freunde glücklich gemacht zu haben (VIII, 7, 3. 6 ff.). Der Sokrates, der seinen Stolz nicht in Genüsse seines Gaumens u. s. w., sondern in die eigene und der Freunde Besserung setzt, ist nur ein Gesinnungsgenosse jener Perser, die sorgen, nicht möglichst viel zu haben, sondern selbst möglichst gut zu werden, und es für ἡδίστην εὐωχίαν(!) halten, ihre Kameraden möglichst gut zu machen (V, 2, 19 f.). Agesilaos setzt sein Herrscherglück nicht in Schätze, sondern darein, selbst ein Besserer auch über Bessere zu herrschen (VIII, 4), vgl. Cyr. VII, 5, 86 u. a. St. Man sieht, es sind wieder die am meisten kynisirenden, schon antisthenisch angelegten Schriften Cyropädie und Agesilaus, die hier die Parallelen liefern. Es ist die Sonderlingsreclame, der Weisenstolz des Kynikers, der hier aus Sokrates

spricht und den Xenophon in seiner Weise gelten lässt. Im Symposion aber deutet er die Wahrheit an; da lässt er den scherzenden Sokrates sich nur eine niedere Kunst zuschreiben und selbst diese auf Antisthenes übertragen, während er den Kyniker mit pathetischen Argumenten sein eigenes Glück und den Reichthum seiner Seele verkünden lässt. Und Diogenes hörte nicht auf, sein Glück zu preisen, das den Perserkönig in Schatten stelle, und den Siegeskranz für sich einzufordern (vgl. Dio IX, § 10 f. Crat. Frg. Mull. 18 und oben S. 322). Natürlich hat auch der Kyniker das Eigenlob nicht selbst ausgesprochen, sondern es seinem Helden in den Mund gelegt. Es ist erträglich und verständlich nur geschrieben, nicht gesprochen, und darum gehört es jedenfalls nicht dem echten Sokrates. Schreiben aber, dem Helden in den Mund legen musste es gerade der Kyniker. Er sieht das Ideal als Person und als Leben, und da er nicht als Autor spricht, sondern die Person, die eben Ideal ist (Sokrates, Diogenes), redend auftreten lässt, so kann doch nur diese Person selbst sich als Ideal anpreisen, und da ihm das Ideal zugleich Leben ist, muss sie selbst sich zugleich als das lebendige, verwirklichte Ideal hinstellen. Wie soll's der Kyniker bei der Verbindung rhetorischer Form und praktisch-persönlicher Tendenz anders machen? Ich glaube, durch mein Leben allen Menschen zu nützen, nicht nur durch das, was ich habe, sondern auch dadurch, dass ich mich als solcher Mann zeige, heisst es Diog. ep. 46. Da haben wir das Selbstlob des Sokrates von I, 6 im Kynikermunde.

Nachdem sich das Dutzend rhetorischer Fragen über Antiphon ergossen, wird er nun § 10 völlig niedergeschmettert durch den erst recht rhetorischen, lapidaren Schluss: Du, A., scheinst mir die *εὐδαιμονία* in die *τρυφὴ καὶ πολυτέλεια* zu setzen — so nennt ja gerade der Kyniker die ihm verhassten Lebenstypen —, *ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.* Xenophon spricht auch in nicht sokratischen, aber kynisirenden Schriften vom *τοῦ θείου ἐγγυτέρω* als höchstem Prädicat (Hiero VII, 4, vgl. Cyr. VIII, 7, 21)[1]) und vom *ὡς ἐλαχίστων δεῖσθαι* als Princip des Agesilaos (XI, 11). Ich hatte I, 166 f. vorläufig auf Dümmler verwiesen, der

---

[1]) Vgl. I, 551 f., 3 und Phileb. 16 C in einer, wie ich glaube, auf Antisthenes' Prometheusbehandlung blickenden Stelle.

Ak. 81. 154 den Satz der Mem. als kynischen Grundsatz bezeichnet. Zeller, ohne dies „vorläufig“ zu beachten, findet, dass ich nichts weiter dafür beigebracht. Ich verweise nun auf Krates L. D. 88, dass die *φιλοσοφοῦντας μηδενὸς δεῖσθαι*, und auf Diogenes L. D. VI, 104, *ὃς ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων τὸ ὀλίγων χρῄζειν*. Das ist genau, was bei Xenophon zu lesen ist, und das Dogma steht damit schon als kynisch fest; aber nun höre man noch den Kyniker bei Luc. a. a. O. 12: Wenn du das Wenig-bedürfen und -brauchen thierisch nennst, so leben die Götter noch schlechter als die Thiere: *οὐδενὸς γὰρ δέονται*. Damit du aber klarer erkennst, wie es sich mit dem *ὀλίγων* und *πολλῶν δεῖσθαι* verhält, so bedenke, dass Kinder mehr bedürftig sind als Erwachsene, Frauen mehr als Männer, Kranke mehr als Gesunde, kurz, immer das Schlechtere *πλειόνων* bedarf als das Bessere. *Διὰ τοῦτο θεοὶ μὲν οὐδενὸς, οἱ δὲ ἔγγιστα θεοῖς ἐλαχίστων δέονται*. Man braucht dies nur zu lesen und den gleichlautenden Satz unseres Capitels daneben zu halten, um zu erkennen, dass der lukianische Kyniker das Ursprüngliche giebt, dass dort sowohl äusserlich, motivisch, wie innerlich, logisch begründet ist, was hier bei Xenophon abrupt erscheint. Dort ist der Stachel schon beim Gegner angelegt, der die Bedürfnisslosigkeit thierisch nennt, und der Kyniker kehrt es um: nein, sie ist göttlich (vielleicht mit einem antisthenischen Euripidescitat, vgl. Herc. fur. 1328 ff.), und er beweist es, indem er zeigt, dass stets das Bessere weniger bedürftig ist. Xenophon nimmt ohne Begründung nur das lapidare Facit auf, das ihm imponirte. So ist es sicher: Xenophon hat eine Vorlage. Dieselbe Vorlage copirt, wie sich schon an andern Punkten zeigte, direct oder indirect der lukianische Cynicus, und zwar vielfach treuer als Xenophon. Und diese Vorlage zeigt sich als eine Programmschrift des Kynismus. Ich weiss auch nicht, was der Kynismus ist, wenn nicht der Verfechter des Ideals der Bedürfnisslosigkeit. Und davon sollte in der sokratischen Literatur keine Spur mehr vorhanden sein?

Zeller fragt, ob ich auch bei dem Satz des platonischen Gorgias 492 E: *οὐκ ἄρα ὀρθῶς λέγονται οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι;* an Antisthenes denke. Gewiss; der platonische Sokrates selbst sagt ja, dass er citirt (*λέγονται*). Wenn Kallikles erwidert, dann wären die Steine und die Todten am glücklichsten, so ist das ganz im Geist von Frg. 127 und 128 (*λίθος*) des Antiphon, auf den Dümmler (Ak. 79 ff.) mit Recht Vieles in den

Argumenten des Kallikles zurückführt, wobei ich nur noch hinzufügen möchte, dass ja auch der Vorwurf gegen den unpolitischen Sokrates von Beiden erhoben wird. Man sieht wieder, wie gut gerade der Rhetor Antiphon als Gegner des „Sokrates“ passt; denn es ist die Rhetorik als Vorspann der genusssüchtigen Oligarchie, die auch im Gorgias bekämpft wird. So hallt hier im platonischen Dialog der antisthenische Agon des Sokrates und Antiphon nach. Man hat bereits gesehn, dass der Gorgias kynisirt (vgl. oben S. 395), und Dümmler hat auch in p. 493 die kynische Theorie erkannt. An den Satz von der Bedürfnisslosigkeit schliesst sich ja eben hier im Gorgias als Begründung die kynische Pythagoristik mit den antisthenischen Etymologien, die oben S. 219 charakterisirt ist, wobei zu der finsteren Allegoristik der wechselnden, unstillbaren *ἐπιθυμίαι* und der *ἀπληστία* hier noch Antisth. Frg. 58, 8 und Symp. IV, 37 verglichen sein mag; endlich das Bild *ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου* (493 D)[1]) von den beiden entgegengesetzten *βίοι* — wieder genau dem *Ἀντισθένειος τύπος* entsprechend. Diese Lehre vom Ideal der Bedürfnisslosigkeit ist nun hier wohl im Gedanken an den Danaidenmythus verknüpft und überhaupt bei Antisthenes tiefer begründet mit der uns bekannten transscendenzsüchtigen Mystik (vgl. oben 219 f.). Er lehrt (vgl. oben S. 229 f.): das Leben des *φιλόσοφος*, um dessen Fixirung es sich ja auch in unserem Capitel handelt, ist eine Vorbereitung auf den Tod, d. h. ein Lösen von den Trieben oder Bedürfnissen[2]). Das Ideal der Bedürfnisslosigkeit, der *ἀπάθεια*, ist erreicht in der Transscendenz, wenn der Weise im Tode zu den Göttern eingeht. So gehört nicht nur die Forderung der Bedürfnisslosigkeit, sondern auch die theologische Begründung Mem. I, 6, 10 dem Kyniker, der den bedürfnisslosen Weisen vergöttlicht und sein Leben nach dem Vorbild der Götter einrichtet (vgl. oben S. 466. 506), und thatsächlich bringt ja sowohl Diogenes wie der Cynicus a. a. O. die theologische

[1]) Die beiden Allegorien, die hier Plato „aus derselben Schule“ citirt, sind dem 1. und 3. *λόγος* Dio XXX verwandt; das bestätigt wieder, dass beide derselben Richtung angehören und zwar der kynischen (vgl. oben S. 428 f. 491 ff.).

[2]) Daher des Antisthenes Achtung vor dem den Trieben der Welt absterbenden mit der geistigen *ἀρετῇ* beschäftigten Alter, von Plato an Kephalos Rep. 328 D 329 C D persiflirt (vgl. oben S. 176 f.). Xenophon aber verzeichnet das *ἡδέως ἀναπαύεσθαι* und Ablehnen der Speise beim sterbenden Kyros (Cyr. VIII, 7, 4) wohl nur, weil der Kyniker darin das Absterben der Körperlichkeit und die beginnende Verklärung pries.

Begründung der Mem. Uebrigens beruft sich auch der Gegner (Cyn. 5) auf die Götter, deren reiche Gaben man geniessen solle. Auch mit diesem Einwand kann der Gegner Antiphon copiren, der in Allem Göttergaben sieht (s. oben S. 655) und speciell Frg. 128 die Verwerthung gottgeschenkten Reichthums fordert.

Der Bedürfnisslose ist der kynische *αὐτάρκης*, dem die *τύχη* gleichgültig ist (Antisth. Frg. 15, 2), die gerade Antiphon betont. Aber er gab dem Kyniker noch specielleren Anreiz sich hier mit ihm kritisch zu beschäftigen. In Frg. 127 protestirt Antiphon gerade gegen die Auffassung des Lebens als Vorbereitung für das Sterben, und es scheint, dass er im I. Buch seiner *Ἀλήθεια* seine Begierdentheorie entwickelt hat: wenigstens passt dazu wohl die Hälfte dessen, was man uns als seltene Worte daraus erhalten: jedenfalls *ἀπαθῆ* Frg. 87, *Ἀφροδίτης ἀντὶ τῶν ἀφροδισίων* 88, *ὀριγνηθῆναι ἀντὶ τοῦ ἐπιθυμῆσαι* 91, *δεήσεις* 89, *ἀδέητος* 80: *διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται, οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι, ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος.* Dieses Wort, das Sauppe (Ant. 8) und v. Wilamowitz (Herakles II, 277) nicht ohne Schwierigkeit (vgl. Dümmler, Proleg. 24, 1) auf die Gottheit beziehen, geht doch am einfachsten, wenn man *ἄπειρος* „ohne Erfahrung" übersetzt, auf einen Menschentypus, eben jenen steinernen ohne Wechsel von Lust und Leid, den Kallikles verwirft. Der Tugendhafte, lehrt Antiphon Frg. 130, muss die Versuchung kennen. Die Verbindung mit *ἄπειρος* zeigt, dass der *ἀδέητος* dort getadelt war, und so ergiebt sich wieder, dass Antiphon im I. Buch der *Ἀλήθεια* dem Kyniker den Anreiz gab, das Ideal der Bedürfnisslosigkeit gegen ihn zu verfechten. Dazu stimmt auch Frg. 82, wo Antiphon die Nothwendigkeit der materiellen Mittel lehrt: *γυμνωθεῖσα δὲ ἀφορμῆς πολλὰ ἂν καὶ καλὰ κακῶς διαθεῖτο.* Vgl. noch Frg. 100 *ἄβιος = πλούσιος* aus der *Ἀλήθεια.* Und zu alledem passt es vortrefflich, dass auch Antisthenes eine *Ἀλήθεια* schrieb, die noch den Gorgianer zeigt und besonders stark rhetorisch war (L. D. VI, 1), in die desshalb der Agon gegen den Rhetor Antiphon eher hineingehört als die erkenntnisstheoretischen Fragmente, die Winckelmann hineinstellt. — Wohl aus einer andern antisthenischen Schrift, vielleicht *περὶ σοφιστῶν*, stammt der zweite Agon zwischen S. und A. in Mem. I, 6. Die Antithese des *φιλόσοφος* und *σοφιστής*, die Bedeutung dieser Begriffe sowie hier des *εὐφυής*, *καλοκἀγαθός*, *πόρνος* und die Lectüre der *πάλαι σοφοί* — all das ist schon früher für Antisthenes charakterisirt. Auch genügt ein Hinweis auf die antithetisch gegliederte Rhetorik in § 11 f. und nam. 13.

Da aber das Stichwort hier nicht mehr *ἐγκράτεια*, sondern in der 2. Debatte Freundschaft ist, in der 3. Staat, so ist für diese Abschnitte noch auf die Socialethik zu verweisen, und ich möchte hier nur auf eine Stelle in § 14 hinweisen, die das Motiv der *φιλία-σοφία* mit dem Selbstlob ausspinnt und Beides wieder als kynisch bestätigt.

Mem. § 14:	Epict. diss. III, 5, 14:	Plat. Prot. 318 A:
ὥσπερ ἄλλος τις — ἵππῳ ἀγαθῷ — ἥδεται, οὕτω καὶ ἐάν τι ἔχω ἀγαθόν, διδάσκω, ἄλλοις συνίστημι, παρ' ὧν ἂν ἡγῶμαι ὠφεληθήσεσθαί τι αὐτοὺς εἰς ἀρετήν.	*Ἀλλ' ὁ Σωκράτης τί λέγει; ὥσπερ ἄλλος τις, φησί, χαίρει τὸν ἀγρὸν τὸν αὐτοῦ ποιῶν κρείσσονα, ἄλλος τὸν ἵππον, οὕτως ἐγὼ καθ' ἡμέραν χαίρω παρακολουθῶν ἐμαυτῷ βελτίονι γενομένῳ.*	Protagoras verheisst dem Jüngling, wenn er ihm folge, *ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι — καὶ ἑκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι.*

Man sieht, der kynisirende Epiktet citirt einen ähnlichen und doch nicht denselben Sokrates, vermuthlich doch den kynischen, dem also Xenophon folgt. Schon der jüngste Herausgeber des Epiktet hat hier angemerkt, dass mit diesem die Worte des Protagoras noch besser zusammenstimmen als die der Mem. Wie erklärt sich die Uebereinstimmung des „Sophisten“ mit Epiktet? Sie bestätigt wieder, sowohl dass in „Protagoras“ der Kyniker charakterisirt ist, wie dass der Text des epiktetischen Sokrates bereits Plato vorlag und also auch Xenophon.

Excurs.

Die scheinbaren Antiphonfragmente bei Jamblichos.

Wir würden weit mehr und, wie ich bald hinzufügen möchte, ganz Anderes über die Ethik des Antiphon zu sagen haben, wenn wir Blass folgen dürften, der ihm bekanntlich grössere Bruchstücke aus Jamblichos' Protreptikos zugewiesen hat (Kieler Progr. 1889). Die Hypothese, die namentlich Gomperz' Zustimmung fand (Gr. D. I, 350. 469), ist bedeutsam genug, näheres Eingehn zu fordern. Man muss bis auf den letzten Punkt der Namengebung Blass Alles zugestehen. Es bleibt sein Verdienst, die Bruchstücke „aus der byzantinischen Mauer“ gelöst und ihre

Provenienz aus dem Ende des 5. Jahrhunderts erkannt zu haben. Es ist auch richtig, dass die Zahl der bekannten theoretisirenden Atticisten damals gering war, und dass Alle, die Bl. als Autoren abweist, wie Gorgias, Kritias u. s. w., auch wirklich als solche abzuweisen sind. Aber auf Antiphon ist er nur als auf den übrigbleibenden Namen verfallen, und er hat sonst dafür fast nur äusserlich formale Kennzeichen zu bieten. Er hat aus den Bruchstücken nahe an 100 bezeichnende Wortformen gesammelt, von denen aber nur äusserst wenige in den Fragmenten des Antiphon (am ehesten merkwürdigerweise noch in dem zwischen dem „Rhetor“ und „Sophisten“ „zweifelhaften“) wiederkehren, die aber auch bei andern älteren Autoren nicht fehlen. Ein ähnlicher Gebrauch von *ἐθέλειν*, von *τε* und Worte und Wendungen wie *ἕτερα τοιαῦτα, κακίω, παραχρῆμα* (vgl. oben S. 624f. 657) sind wohl kaum individuell genug, um zu charakterisiren, zumal Bl. selbst daneben einige Differenzen anmerkt, z. B. im Gebrauch von *ἀπαθής, πλησίον* und vor Allem *ζωή* (für *βίος*). Immerhin aber weist Blass' Sammlung den Autor in die Nähe von Thukydides und Plato (S. 11), also gegen Ende des 5. Jahrhunderts, und spricht ihm eine Vorliebe für poetische Wendungen zu. Charakteristischere Uebereinstimmungen zwischen ihm und Antiphon finden sich nur in den Worten *εὐγλωσσία* (Ant. *ἀγλωττία*), *φιλοχρηματεῖν, ἐπιθύμημα* und vielleicht noch *εὔκλεια* und *ὀλιγοχρονίως*. Aber soviel Uebereinstimmungen dürften sich auch bei jedem andern gleichzeitigen Autor finden. Es sind wesentlich nur diese Neigungen zu Compositalbildungen auf *εὐ-, ἀ-* und *φιλο-*, zu Ableitungen auf *-μα* und die Schreibung von *σσ* für *ττ*, die Bl. als Kriterien der Uebereinstimmung zwischen den Bruchstücken bei Jamblichos und den Fragmenten des „Sophisten“ Antiphon scharfsinnig beobachtet hat. Aber dieselben Kriterien treffen zunächst auch beim „Rhetor“ Antiphon zu und müssten zunächst wieder die Identität des Rhetors und des Sophisten beweisen. Am auffälligsten sind die Bildungen mit *ἀ* priv. Vgl. z. B. in der 2. Tetralogie *ἀναμάρτητος, ἀπροσδόκητος, ἀβίωτος, ἀπράγμων, ἀπαιδία, ἄωρος* und allein I α 10 *ἀνεξέλεγκτος, ἀσύμφορος, ἄναγνος, ἀναίτιος* oder in der I. Rede § 21: *ἀθέως καὶ ἀκλεῶς*, § 22: *ἀθέμιτα καὶ ἀνόσια καὶ ἀτέλεστα καὶ ἀνήκουστα*, § 23: *ἀβούλως καὶ ἀθέως*. Und man sehe die Worte auf *-μα* beim „Redner“, z. B. *εὕρημα* I, 15, *ὑπερέτημα* I, 15, *πάθημα* I, 27. III β 6 δ 8. IV α 7 δ 6, *ἀδίκημα* I, 27. II α 6 β 4. 6. IV δ 2. V, 65. VI, 37, *ἁμάρτημα* I, 27. III γ 8 δ 7. IV α 4 δ 5. V, 5. 91 f., *κακούργημα* II γ 2. V, 10, *μηχά-*

νημα V, 16. 22, *ἀτύχημα* III δ 5, *ἀγώνισμα* V, 36, *ἀσέβημα* II α 3. 11. IV β 9. V, 91. 93. Endlich überwiegt auch in den meisten antiphontischen Reden *σσ* für *ττ*; bloss die „modernere" 6. kennt nur *ττ* (Blass, A. B. I², 126). Ein Ueberwiegen des *σσ* ist es auch nur beim „Sophisten" (vgl. Frg. 69: *κρεῖττον*, 132: *περιττόν*, 139: *γλώττῃ*), und auch Jambl. 99, 9 streicht Blass selbst (S. 3) *ἀλλ' ἄττα* an. Er erkennt weiter an, dass auch Thukydides und überhaupt der ältere Atticismus *σσ* bevorzugt.

Wichtiger aber ist nun, dass alle diese sprachlichen Kennzeichen der Bruchstücke bei Jamblichos, die Bl. für Antiphon anmerkt, zugleich gorgianisch sind. Zu den Bildungen mit *εὐ-*, *ἀ-*, *φιλο-* vgl. z. B. Pal.: *ἀνεπίδεικτος* 4, *ἀβίωτος* 20, *ἀσύμφορος* 25, *ἀναμάρτητος* 29 f., *ἀνίατος* 34, Hel.: *εὐανδρία*, *εὐεξία* 2, *φιλόνικος*, *φιλοτιμία* 4, *φιλοπενθής* 9, *εὐμετάβολος* 13, *δυσίατος* 17; ja, es sind darunter auch gerade Worte, die Bl. auch bei Jamblichos anmerkt: *εὐδοξία* Hel. 2, das seltene *δύσκλεια* Hel. 7. 21. Pal. 20, *ἄλυπος* Pal. 30. 32. Wie der Rhythmus und Klang der Rhetorik diese Bildungen begünstigt[1]), zeigen

[1]) Doch sie sind hier nicht nur Schmuck und Schaum, sondern sie wurzeln in der Tiefe einer Rhetorik, die von Protagoras' *δύο λόγοι ἀντικείμενοι* und von Gorgias' Methode in utramque partem disputare abhängt. Es ist ja nur der condensirte Ausdruck dieser Antithetik, ihre Anwendung auf den einzelnen Begriff, wenn man für ihn Worte mit *εὐ-* und *ἀ-*, einen positiven und einen negativen Ausdruck bildet (vgl. zu *φιλο-* etc. oben S. 616 f.). Es herrscht gegen Ende des 5. Jahrhunderts ein geistiger Colorismus, der an den Dingen die eben durch jene Präfixe ausgesprochene Geltung betont. Namentlich der von Heraklit her einströmende, in Protagoras subjectiv werdende Relativismus begünstigt nicht nur die eben subjective Relation *φιλο-*, sondern setzt ja auch alle Dinge und Begriffe indifferent, zeigt, dass sie alle ihr Ja und Nein, ihre gute und schlimme Seite haben, je nach dem einzelnen Fall oder nach der Empfindung des Subjects. So entwerthet er die Stammworte (z. B. *τύχη*, *δαίμων*, *πορίζειν*, *θυμός*, *τρόπος* etc.) und sucht die prädicativen Composita *εὐτυχία* und *δυσ-* (oder *ἀ-*)*τυχία*, *εὐδαιμονία* und *κακοδαιμονία*, *εὔπορος* und *ἄπορος*, *εὐθυμεῖσθαι* und *δυσθυμεῖσθαι*, *εὐτροπίη* und *δύστροπος*, *εὐγνώμων* und *ἀγνωμοσύνη*, *εὐφυής* und *ἀφυής*, *εὐλόγιστος* und *ἀλογιστίη*, *εὐσθενίη* und *ἀσθενής*, *ὀρθοπραγέων* und *κακοπραγμοσύνη* etc. Die angeführten Beispiele stehen in den ethischen Fragmenten des Protagoreers Demokrit, die mit den Bruchstücken bei Jamblichos nicht nur überhaupt die starke Neigung zu Bildungen mit *εὐ-*, *ἀ-*, *φιλο-* gemein haben, sondern speciell auch (abgesehen von den Formen *εἵνεκεν*, *ἐθέλειν*, *σμικρή*, *ἐς*, *φλαῦροι*) die Worte *ἀηδία*, *ἀθρόος*, *εὐλογεῖν*, *ὀλιγοχρόνιον*. Wird man darum annehmen, dass Jamblichos Demokrit citire, der ja Zeitgenosse des Antiphon ist? Ob nun die demokritischen Fragmente echt sind oder nicht — sie kynisiren z. Th. so stark, dass auch der

bei Gorgias Wendungen wie πόριμον ἐξ ἀπόρου, κεκοσμημένον ἐξ ἀκόσμου Pal. 30, ἀνήκεστα τῶν ἀκεστῶν ib. 34, εὐτυχεῖν und δυστυχεῖν 32, εὐπραγίαις καὶ δυσπραγίαις Hel. 9 etc.[1]) Bezeichnend ist, dass auch bei Plato in der ausdrücklich gorgianisirenden Rede des Agathon (vgl. Symp. 198 C) diese antithetischen Composita sich häufen: εὐσχημοσύνη — ἀσχημοσύνη 196 A, ἀνανθής — εὐανθής B, φιλόδωρος εὐμενείας — ἄδωρος δυσμενείας, ἄμοιρος — εὔμοιρος 197 D etc. Uebrigens trifft dieser gorgianisirende Agathon (196 C) mit dem „Sophisten" bei Jamblichos (100, 16) auch in der Citirung des Pindarwortes (Frg. 169) vom νόμος βασιλεύς zusammen, das Hug (zu Symp. 196 C) als gorgianische Metapher ansprach, das auch der Gorgianer Alkidamas (Aristot. rhet. 1405 b), anders Plato im Gorgias 484 B und die gorgianisirende (vgl. Dümmler, Kl. Schr. I, 192, 2) Diorede 75 § 2 benützen. Ferner die Bildungen auf -μα würde namentlich die erhaltene Helenarede, selbst wenn sie[2]) eine nachahmende Fälschung wäre, gerade als gorgianische Manier beweisen. Es klingt fast carrikirend, wenn es Hel. 6 heisst: τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν, oder wenn sich ib. 19 die Worte νόσημα, ἀγνόημα, ἁμάρτημα, ἀτύχημα, ἄγρευμα, βούλευμα in drei Zeilen drängen. Die Wortverlängerungen auf -μα sind eben ein Mittel zum rhetorischen Gleichklang (vgl. IV, 5 πάθημα) und Gorgias legte die Klangwirkung gern an's Ende der Wörter (vgl. Norden, A. K. I, 59). Vgl. ferner Hel. 7 ἐπιχείρημα, 9 πάθημα, 10 ἁμάρτημα, ἀπάτημα, 16 πρόβλημα, 17 φρόνημα, νόημα, Pal. 9 ὑπούργημα, 13 φρόνημα, 19 ἀξίωμα, 22 κατηγόρημα, 30 πλεονέκτημα (νόημα Agathon Symp. 197 E, χειρούργημα der platonische Gorgias 450 B). Endlich findet sich bei Gorgias auch das Ueberwiegen der Schreibung σσ, die in der Helena allein herrscht, während der Palamedes daneben ττ zeigt (Blass S. 80). Da auch bei Antiphon und a. a. O. bei Jamblichos ττ vorkommt, so kann der Umstand, dass die dürftigen Fragmente z. B. des Kritias oder Thrasymachos ττ zeigen, sie noch nicht von der Autorschaft jener Bruchstücke ausschliessen. Aber innere Gründe können es, — darin hat Blass Recht.

---

kynische Demokrit mitsprechen muss (vgl. oben S. 442. 626) —, jedenfalls dienen sie auch, die Uebereinstimmungen der Bruchstücke bei Jamblichos mit Antiphon zu entwerthen.

[1]) Vgl. auch den Gorgianer Polos Gorg. 448 C.

[2]) was doch wohl heute eine überwundene Ansicht ist. Vgl. Diels, Ber. d. Berl. Akad. 1884 S. 357. Maass, Hermes 22 S. 566 ff. Blass, A. B. I[2], 79. Norden, Ant. Kunstpr. I, 64.

Doch dieselben inneren Gründe sprechen ja auch gegen Antiphon. Denn dieser stand doch für alle spätere, durch die Sokratik hindurchgegangene Philosophie mindestens ebenso sehr im Geruch des Ketzers wie Gorgias, Kritias, Thrasymachos, Hippias. Xenophon und Aristoteles lassen ihn streitsüchtig gegen Sokrates auftreten, und Mem. I, 6 brandmarkt ihn als *τρυφῶν*, als Typus des *σοφιστής*, als geistigen *πόρνος*. Glaubt man nun wirklich, dass der autoritätssüchtige Jamblichos sich für seinen Protreptikos als bekannte, der Nennung nicht bedürftige (Blass, D. A. s. S. 3. 11) Weisheitsquelle neben Plato und Aristoteles gerade den kleinen Sophisten heraussuchte, der, wie man behauptet, nur durch Verwechslung mit dem später auch wenig beachteten (Blass, A. B. I², 119) Redner erhalten wurde? Dass die Bruchstücke zwar nicht platonisch oder aristotelisch, doch Platonicis et Aristotelicis consimilia sind (S. 2), ist richtig, spricht aber doch wahrlich nicht für Antiphon. Die Geistesrichtung, die aus den Bruchstücken bei J. spricht, ist vielmehr der des Antiphon möglichst unähnlich, und die Gedanken zeigen gar keine Berührung mit seinen Fragmenten. Wenn der Autor der Bruchstücke die *ἀνομία* bekämpft, aus der allein die fluchwürdige Tyrannis erstehe, so ist das noch nicht dasselbe, ja vielleicht sogar das Umgekehrte (vgl. Mem. I, 2, 44), als wenn Antiphon Gehorsam fordert, um vor Allem die *ἀναρχία* zu vermeiden, garnicht zu reden vom Redner Antiphon, dem oligarchischen Hochverräther, dessen Grossvater schon als Parteigänger der Tyrannen bekannt war (Frg. 1). Auch dass Ant. Frg. 129 f. sich mit der Bestimmung der *σωφροσύνη* beschäftigt und das Bruchstück bei J. D a 98, 17 ff. mahnt, *ἐγκρατέστατος* zu sein, kann doch noch keine Personalunion in der Autorschaft beweisen, und kann es um so weniger, als hier J. 98. 100, 5 ff. die Mahnung zur *ἐγκράτεια* und die Tendenz auch der folgenden Stücke mit grösstem Eifer sich gerade gegen die *πλεονεξία* richtet, die sich bei Antiphon (dem Redner wie dem Sophisten) als der bedenklichste Angriffspunkt zeigte. *Ὀλίγα ἐξαρκεῖ* (101, 21) soll ein Antiphon vom Gelde geschrieben haben? S. das Gegentheil oben S. 661. Wenn ferner D a und b (98 f.) die Liebe zum Leben getadelt wird, die sich nicht der Unsterblichkeit opfern will, so ist dies genau das Gegentheil von Antiphon's Frg. 127, das die Leute tadelt, die das Gegenwärtige versäumen über der Sorge für ein illusorisches zukünftiges Leben. Blass weiss nur noch anzuführen, dass der sophistische Gegensatz *νόμος-φύσις* 100, 16 aufgehoben ist. Aber dass Mem. I, 6 nicht davon

die Rede ist, beweist nicht, dass auch Antiphon ihn nicht anerkannt; er betont ihn, wie Bl. weiss, bei concreten Dingen und, wenn ihm die Theorie Leg. 889 f. mit Recht zugewiesen wird, auch auf ethisch-religiösem Gebiet. Bl. will die Bruchstücke bei J., wenigstens die ersten sicher, in Antiphon's *Ἀλήθεια* setzen, obgleich sie doch dem Stoffe nach eher in die *Ὁμόνοια* oder den *Πολιτικός* passen; aber den einzigen ihn bestimmenden Anklang an ein Fragment des Antiphon hat er erst selbst geschaffen, indem er, entsprechend Ant. Frg. 99, *τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι*, bei Jambl. 98, 9 f. statt *εἰ τοῖς νόμοις τε καὶ τῷ δικαίῳ ἐπικουροίη* liest: *εἰ τοὺς νόμους τε*(!) *μεγάλους ἄγοι καὶ τῷ δικ. ἐπικ.*, also die entscheidenden Worte erst selbst hinzufügt, die hier, wo vom *ὠφελεῖν* und *εὖ ποιεῖν* die Rede ist, garnicht recht passen, während der überlieferte Text schon durch die Wiederkehr 100, 26 *τοῖς μὲν νόμοις συμμαχῶν καὶ τῷ δικαίῳ — — τούτοις ἐπικουροῦντα* gesichert erscheint.

Nach alledem ist zu sagen, dass die inneren Momente in keiner Weise für, sondern nur gegen Antiphon sprechen, und dass die sprachlichen Kriterien nicht speciell auf Antiphon, sondern nur auf einen stark gorgianisirenden Atticisten vom Ende des 5. Jahrhunderts weisen. Wer ist nun dieser Autor? Blass glaubt die Liste der Möglichkeiten mit Antiphon, Gorgias, Hippias, Kritias, Thrasymachos erschöpft. Er hat Einen vergessen, der Gorgianer war, der schon im vorletzten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts als Lehrer und darum wohl auch als Schriftsteller aufgetreten sein muss (vgl. oben S. 657 u. L. D. VI, 1 f.): Antisthenes. Hier hatte der nach altclassischen Autoritäten greifende Jamblichos ein Schulhaupt, das sich eher neben Plato und Aristoteles stellen liess, und von dem man eher diesen consimilia erwarten darf als von Antiphon. Beim Kyniker quoll jener moral-paränetische Fanatismus, von dem bei Antiphon kein Hauch zu spüren, von dem aber die Bruchstücke bei Jamblichos ganz durchzogen sind. Mahnreden sind es, und es wäre doch sonderbar, wenn Jamblichos für seinen Protreptikos zwar den des Aristoteles, aber nicht das ältere, erste Muster, den Protreptikos des Antisthenes, herangezogen hätte. Diese Schrift muss eine der ältesten des Antisthenes gewesen sein, da sie mit am meisten noch das *ῥητορικὸν εἶδος* des Gorgias zeigte, den er *κατ' ἀρχὰς ἤκουσε* (L. D. VI, 1 f.). Beides, das höhere Alter und der gorgianisch-rhetorische Charakter (wie auch die poetischen Anklänge bei Antisthenes) stimmen vortrefflich zum Stil unserer Bruchstücke, und im Uebrigen hat Jamblichos die

Form theilweise zerstört, wie die oratio obliqua an vielen Stellen zeigt (vgl. Blass 10 f.). Dass der auch protagoreisch beeinflusste (vgl. I, 357 f. u. ö.) Gorgianer Antisthenes eben in den gorgianischen Wortformen der Bruchstücke schreibt, wäre selbstverständlich, auch wenn seine dürftigen Fragmente nicht davon Spuren zeigten. Für die Worte auf *-μα* erinnere ich nur an *ἐρώτημα* und *πρόβλημα* in Schriftentiteln Antisth. Frg. S. 13, *οἴκημα* ib. S. 19, 1, *νόημα* S. 25, *νόσημα* S. 33, *μάθημα* S. 47, 6. 62, 32, *ἁμάρτημα* S. 48, acroama (das eine Reihe von Worten auf *-μα* für die andern Sinne nach sich zieht, vgl. oben S. 519) S. 53, 17. Ferner zeigten sich gerade die Wortbildungen mit *εὐ-*, *ἀ-*, *φιλο-* schon mehrfach als charakteristisch für den Kyniker und von ihm bevorzugt (vgl. oben S. 232. 244). Blass nennt von Worten auf *φιλο-* aus den Bruchstücken bei Jamblichos: *φιλόπονος*, — das ist der Hauptterminus für das kynische Ideal, *φιλοχρηματεῖν*, vgl. Antisth. Frg. 58, 10, *φιλάργυρος*, *φιλοψυχία*, vgl. Antisth. Frg. 15, 2 *εὔψυχος* und ib. 63, 36 *ἄψυχος*; ferner ib. 26 *εὐμορφία*, ib. 50 (vgl. Symp. 4, 42) *εὐτέλεια*, ib. 24, 1 *εὔτροπος*, ib. 47, 6. 66, 53 *εὐγενής* etc. Vor Allem aber drängt der asketische, d. h. negativ-moralische, und zugleich polemische Kyniker zu den Worten mit *ἀ* priv. Ich habe oben S. 181 f. bloss aus Antisthenes' Fragmenten und bloss für das kynische Ideal 17 solche Worte mit *ἀ* aufgeführt. Er hat natürlich erst recht den Mangel des Ideals so hervorgekehrt: er bekämpft die *ἀδικία* und *ἀσέβεια* (Titel Frg. S. 14), die *ἀπληστία* (Frg. S. 58, 8), die *ἄγνοια*, *ἀμαθία*, *ἀφροσύνη* (S. 25. 29, 1. 42. 44. 45. 55, 22), den *ἀπαίδευτος* (S. 18), *ἄχρειος* (62, 28), *ἀνόμοιος*, *ἀνάρμοστος* (25) etc. Vgl. auch die Schilderung der Kyniker Antisth. Frg. S. 9 f., die mit den Principien der *ἀδιαφορία* und *ἀναίδεια ἀνυποστάλτως* Freiheit suchten, *ἀνυπόδητοι* gehend, die *ἀνεπιτηδείους* und *ἀναξίους* meidend, und der kynische Sokrates kämpft gerade als Protreptiker Clit. 407 B ff. gegen das *ἀγνοεῖν*, *ἀμελεῖν*, *ἀναρμόστως προσφέρεσθαι* und gegen die *ἀδικία*, *ἀμουσία*, *ἀμετρία*, *ἀπαιδευσία*[1]). In der Odysseusrede (vgl. dort z. B. öfter *ἀμαθία*,

---

[1]) Auch in dem ja von Antisthenes abhängigen Schluss des Cynegeticus (c. XII f.) sind diese sprachlichen Neigungen zu bemerken. Er spricht da von *εὔκλεια* und *δύσκλεια*, *εὐτυχεῖν* und *δυστυχεῖν*, *εὔδηλον* und *ἄδηλον*, *εὐεξία*, *εὐεπής*, *δυσχωρία*, *ἀλόγιστος*, *ἄκαιρος*, *ἀνεξέλεγκτος*, *φιλοκυνηγέτης*, *φιλοπονία*, *φιλοκέρδεια*, von *παράδειγμα*, *νόημα*, *παραγγέλματα*, *ἐνθυμήματα* (2 Mal), *ἐπιχείρημα*. Auch der Gorgianismus *καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ κτήματα* XIII, 11 ist anzustreichen, vgl. den Wortklang *χρήματα — κτήματα*, den Teles p. 27, 13 H von den *ἀρχαῖοι* citirt.

ἀνάλωτος, ἄῤῥηκτα, ἄοπλος) kehrt das seltene Wort ἄτρωτος wieder, das Blass Jambl. 100, 19 anstreicht.

Dass Antisthenes, den, wie man anerkennt, Dio copirt, dessen Homerschriften Porphyrios ausschreibt (vgl. Dümmler, Kl. Schr. I, 27 ff.), der durch den noch Julian reizenden Kynismus der Kaiserzeit gehoben wurde, für Jamblichos lesbar war, wird wohl Niemand bezweifeln. Er wird ihn für Pythagoras benützt haben (vgl. oben S. 208 ff.), und für seinen Protreptikos bot sich eben der antisthenische Protreptikos. Bruchstück A bei Jamblichos redet von der ἀρετὴ ἡ σύμπασα (vgl. Antisth. Frg. 28, 6) ἢ μέρος τι αὐτῆς, — wir kennen die Frage vom Verhältniss zu ihren Theilen, die Plato im Protagoras mit Antisthenes discutirt (I, 358 ff. 551, 3), und die dieser auch im Protreptikos über zwei Tugenden erledigen musste; denn er handelt περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας (Antisth. Frg. 13). Auch bei Jamblichos wird hier die ἀνδρεία genannt, daneben die σοφία und die εὐγλωσσία, — man vergesse nicht, dass Antisthenes Beredsamkeit lehrt (vgl. Frg. 20, 1 u. 65, 49). Und der σοφιστής Antiphon, den man vom Rhetor trennen will? Die Bedingungen zur Beredsamkeit wie zu jeder ἀρετή sind nun hier bei J. Naturanlage, eifriges Streben und Lernen. Es sind dieselben, die Isokrates gerade in der Antisthenes kritisirenden Schrift c. soph. (17 f.) zugiebt und Plato Phaedr. 269 D nennt, kurz citirend, mit kynischer Wendung als Bedingungen zum τέλειος ἀγωνιστής. Die Worte erinnern an das, was Protagoras-Antisthenes am Beispiel des αὐλητής ausführt:

Phaedr. 269 D:	Prot. 327 B C:
εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην [1]· ὅτου δ' ἂν ἐλλίπῃς τούτων ταύτῃ ἀτελὴς ἔσει.	ὅτου ἔτυχε ὁ υἱὸς εὐφυέστατος γενόμενος εἰς αὔλησιν, οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ηὐξήθη, ὅτου δὲ ἀφυής, ἀκλεής.

[1]) Auch Stob. flor. 31, 80 fordert Protagoras zur Redekunst Theorie und μελέτη. Ist es der historische Protagoras, wer hat dann das Dictum erhalten? Antisthenes gab Plato Anlass, ihn in der Rolle des Protagoras zu kritisiren. Es lässt sich noch protagoreisch erklären (vgl. oben S. 675, 1), wenn „Protagoras" bei Plato auch eine Vorliebe für Worte mit εὐ und ἀ hat: εὐλάβεια (Prot. 317 B 321 B), εὐβουλία (318 E), εὐμάρεια (321 A), εὐπορία (321 E), εὐκοσμία (325 D), εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας (326 B), εὐφυέστατος (327 C), εὐτροφία (351 A B), ἀκόσμητον, ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον, ἀμήχανον (321 C), ἀνόητος (323 E), ἀλόγιστος, ἀγένητος (324 B), ἀνίατος (325 A), ἀφυής, ἀκλεής (327 C). Aber dieser „Protagoras" theilt auch des Antisthenes gorgianische Vorliebe für Worte auf -μα, spricht von seinem

Wir wissen, wie der Kyniker nur die *εὐφυεῖς* auswählt, dann aber *ἐπιμέλεια* und *μάθησις* als Tugendbedingungen (und natürlich auch als Bedingungen der Beredsamkeit, die Antisthenes lehrt) predigt (vgl. I, 492 ff. II, 27. 99 ff. 360 f.). Er schätzt (Antisth. Frg. S. 57, 5) die *φύσις* des Diogenes und freut sich (ib.) über den *φιλόπονος*. Auch hier Jambl. 95, 16 ff. haben wir als Forderung erst das *φῦναι* und dann im Streben nach den *καλὰ καὶ ἀγαθὰ φιλόπονος* sein und von früh an lernen und lange Zeit beharrlich dabei bleiben. Wenn nur eins der Erfordernisse fehle, dann könne man nicht mehr das höchste Ziel erreichen; aber wo alle da seien, da könne ein Mensch unüberwindlich sich zu eigen machen, was er übe. Hier haben wir ganz die exclusive Verheissung und strapaziöse Willenstugend des Kynikers mit ihren Superlativen. Diese sieben Zeilen geben einen kynischen Grundgedanken in kynischem Ausdruck: dem *ἄνθρωπος* (!) ist das *ἀσκεῖν* (!) und das *ἐργάζεσθαι* (3 Mal in Compositis) nothwendig für die *καλὰ καὶ ἀγαθά* (!). Passt das nicht Alles gerade für einen Protreptikos? Für Antisthenes, den Apostel der *παιδεία* und der *ἀρετὴ διδακτή*, ist natürlich auch das andauernde Lernen von früh an (vgl. auch „Protagoras" 325 C 326 C *πρωϊαίτατα ἀρξάμενοι ὀψιαίτατα ἀπαλλάττονται* und oben S. 185. 187 f.) eine dringende Forderung, wobei es ihm gerade nicht auf die Quantität, sondern auf die Intensität, die Dauer, den Eifer des Lernens ankommt, und der als *ὀψιμαθής* Bekannte hat sich wohl auch auf den stets lernenden Solon berufen (vgl. Lach. 189 A und dazu oben S. 143, 4).

Um von weiteren antisthenischen Worten (wie *ἁπλῶς*, *ἀνυπέρβλητος*, das an seine negativen Prädikate der *ἀρετή*, nam. *ἀναπόβλητος*, erinnert) abzusehn, möchte ich im Bruchstück A auf den Begriff *τέλος* (*τὸ ἄκρον*, *τὸ βέλτιστον*, *συνδιατελεῖν*, vgl. Antisth. Symp. IV, 34) Werth legen, der zuerst bei Antisthenes nachweisbar ist (Frg. 15, 1), und der eben in der dynamischen Ethik des Kynikers wurzelt und mit seinen Bildern vom Weg, vom *προτρέπειν* zur Tugend zusammenhängt (vgl. oben S. 294). Im *Προτρεπτικός* des Antisthenes wird also das *προτρέπειν* zum *τέλος* der *ἀρετή* auf der *καλλίστη*, *συντομωτάτη ὁδός* (vgl. Mem. II, 6, 39) zuerst bildlich und terminologisch fixirt worden sein.

μάθημα (318 E) und *παράγγελμα* (319 A), von *οἴκημα* (321 E), *ἀδίκημα* (324 B), *ποιήματα*, *κιθαρίσματα* (326 B), *παράδειγμα*, *εὕρημα* (326 D), *ἐπιτήδευμα*, *μάθημα* (327 A), *τέχνημα* (327 B), *ὁμολόγημα* (350 D).

Als erstes Beispiel ausdrücklich des προτρέπειν wird nun Mem. I, 7 (zufällig bald nach dem Capitel gegen den Sophisten Antiphon!) die Weisung des besten Weges zur εὐδοξία mitgetheilt, und zwar übereinstimmend dort wie Mem. II, 6, 39 und Cyr. I, 6, 22: darin gut zu werden, worin man gut scheinen will. Und was lesen wir nun im Anfang des Bruchstücks B in Jamblich's Protreptikos 96, 1? Ἐξ οὗ ἄν τις βούληται δόξαν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις λαβεῖν καὶ τοιοῦτος φαίνεσθαι, οἷος ἂν ᾖ κ.τ.λ. Wie will man diese Uebereinstimmung erklären? Auch hier handelt es sich wie Mem. I, 7, 1 um die εὐδοξία (Jambl. 97, 5), auch hier wie Mem. II, 6, 38 f. und Cyr. I, 6, 22 um das ἐπαινεῖσθαι, um die Vermeidung der ἀπάτη und der weiterhin erwachsenden βλάβη, — lauter in ihrer kynischen Bedeutung uns bekannte Begriffe!

Antisthenes' Protreptikos περὶ δικαιοσύνης wird, wie wir wissen, von Plato's Clitopho kritisirt, der dem auch auf die antisthenische δικαιοσύνη hinblickenden Anfang der Republik parallel geht. Wenn nun dort das blosse „protreptische" Preisen der δικαιοσύνη als nützlich u. dgl. und hier (im Anf. des II. Buchs) ebenso die utilitarische Behandlung der δικαιοσ. als ἀρετὴ ἐπίπονος mit dem bekannten Hesiodcitat, das Lob ihrer Folgen, namentlich der εὐδοκιμήσεις (363 A 367 D), wenn all das getadelt wird, weil dann der vollkommen gerecht Scheinende, aber Ungerechte besser fahre als der vollkommen gerecht Seiende und so der Schein der Gerechtigkeit, aber nicht die Gerechtigkeit gepriesen werde, so kann man auch daraus entnehmen, dass eben im Protreptikos π. δικαιοσ. Antisthenes jenen hier bei J. erwähnten, und Mem. und Cyr. a. a. O. verfochtenen Satz vom Sein als bestem Mittel zum Scheinen, zur εὐδοξία aufgestellt hat. Und dann musste ihn, der gerade dadurch das blosse Scheinen, die blosse δόξα zu bekämpfen glaubte, der Einwand Plato's in's Herz treffen, dass er gerade mit der Empfehlung als Mittel den blossen Schein der Gerechtigkeit empfehle, sofern ja auch der gerecht Seiende ungerecht scheinen und der vollkommen Ungerechte, aber gerecht Scheinende alle Vortheile der εὐδοξία einheimsen könne. Und allerdings: was wir im Bruchstück B bei Jamblich lesen, ist nur ein Recept zur εὐδοξία. Es wird hier gezeigt, wie man δόξα, κλέος, εὐδοξία, εὔκλεια (vgl. Antisth. oben 518 ff. 556 f.) bei den (ziemlich niedrig geschätzten!) ἄνθρωποι (7 Mal!) erwirbt, πίστις gewinnt (vgl. Antisth. oben S. 40) und den (von Ant. sehr gefürchteten, vgl. Frg. S. 44. 51.

61, 22, vgl. S. 160. 614) φθόνος meidet. Man wende nicht ein, der Kyniker preise ja die ἀδοξία (L. D. VI, 11). Und doch ist ja der unsterbliche Heldenruhm sein höchstes Wort (vgl. oben S. 542 ff.), und er beklagt den Jüngling, der den grössten Ohrenschmaus, das eigene Lob, nicht hört (Antisth. Frg. 53, 17). Es verhält sich mit der εὐδοξία wie mit der ἡδονή. Er bekämpft die blosse δόξα wie die blosse ἡδονή; aber wie er im Kampf gegen den Hedoniker ausdrücklich den wahren Weg zur ἡδονή zu führen behauptet, so eben auch den wahren Weg zur Eudoxie. Es handelt sich hier um einen Protreptikos, d. h. um eine Willenslenkung wohl eines ehrgeizigen Jünglings, wie die Copie des Protreptikos Mem. IV, 2 zeigt. Der Jüngling drängt zur Eudoxie, der Protreptiker zur ἀρετή und die Protreptik geschieht nun eben dadurch, dass die ἀρετή als Mittel zur Eudoxie gezeigt wird. Nur durch dieses Aufpfropfen des neuen Werthes auf ein altes Werthmotiv ist ja die Protreptik psychologisch möglich; darum muss der Protreptiker Antisthenes, wie ihn Plato kritisirt, Utilitarier sein, weil er eben sein Antreiben zur ἀρετί durch ihre Folgen begründet.

Die Argumentation der Mem. und der Cyr. hat der Autor bei Jambl., nach dem Anfang ἐξ οὗ κ. τ. λ. zu schliessen, wo er eben schon vom Satz über das Sein und Scheinen (vgl. auch Mem. I, 7, 3 φαίνεσθαι) ausgeht, bereits hinter sich. Er zeigt hier nur, dass das Erwerben des Seins ein sehr gründliches sein muss. Und dieses Drücken zur Intensität, Sicherheit, Dauer (ὁμαλῶς ἀεὶ καὶ μὴ ἄλλοτε ἄλλως, βέβαιον, ἀνενδοιάστως (vgl. ἀνεξέλεγκτος Cyneg. XIII, 7!), ὑπὸ τῆς ἀνάγκης, οὐκ ἀμφιβάλλουσιν, ἑαλωκότες κατὰ τὸ ἰσχυρόν etc.) ist echt kynisch. Es handelt sich bei der antisthenischen Tugend wesentlich um Willensintensität, energische Durchführung; daher heisst es bei Jambl. B 2. Z.: νέον ἄρχεσθαι (ein Jüngling ist ja Gegenstand der Protreptik!), αὐτίκα τε ἀρξάμενον καὶ συναυξηθὲν εἰς τέλος; vgl. im antisthen. Schluss des Cyneg. (XII, 18): νέοι ὄντες ἀρξάμενοι lernten sie vieles Schöne und erlangten grosse ἀρετή und Bewunderung, παιδεία ἐκ νέων Mem. II, 1, 1. IV, 1, 3 und II, 6, 40: ἀρετὰς πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτῃ α ὐ ξ α ν ο μ έ ν α ς.

Wie Antisthenes eine ἀρχὴ παιδεύσεως fixirt (Frg. 33, 1), so natürlich auch ein τέλος. Weil dem Kyniker die Tugend Sache des Willens, des ἔργον, der Uebung ist, darum erfordert ihre Gewinnung lange Zeit (vgl. zur langen, schwierigen Erziehung auch wieder Cyneg. XII, 15). Und so heisst es bei Jambl. B 10 f.:

nur ἀσκηθεῖσα ἡ ἀρετὴ ἐμποιεῖ εὔκλειαν, und 12 ff.: ἔτι δὲ καὶ ὁ χρόνος συνὼν μὲν ἑκάστῳ (schon Zeile 3 ἕκαστον, vgl. oben S. 121, 1) ἔργῳ καὶ πράγματι πολὺς καὶ διὰ μακροῦ, κρατύνει τὸ ἀσκούμενον, ὁ δὲ ὀλίγος χρόνος οὐ δύναται ἀπεργάζεσθαι. So spricht der Kyniker; aber ist denn nicht Antisthenes selbst ὀψιμαθής? Als hätte er diesen Einwand gehört, heisst es weiter (B 12 ff.): eine τέχνη κατὰ λόγους mag wohl Einer so lernen, dass er in kurzer Zeit dem Lehrer gleichkommt; ἀρετὴ δὲ ἥτις ἐξ ἔργων πολλῶν συνίσταται (vgl. Antisth. Frg. 47, 6 τήν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι μήτε λόγων πλείστων δεομένην), ταύτην δὲ οὐχ οἷόν τε εἶναι (οὔτε) ὀψὲ ἀρξαμένῳ οὔτε ὀλιγοχρονίως (s. Antisth. Frg. 58, 8) ἐπὶ τέλος ἀγαγεῖν, ἀλλὰ συντραφῆναι (dass Antisth. im Protrept. vom seelischen τρέφεσθαι gesprochen, s. Frg. 21, 2 und dazu Norden, Jahrb. f. Phil. Suppl. 19 S. 369, und in dem hier bald für uns einschlagenden Protagoras 313 C ff.) τε αὐτῇ δεῖ καὶ συναυξηθῆναι (vgl. vor. S.), τῶν μὲν εἰργόμενον κακῶν καὶ λόγων καὶ ἠθῶν (über die primäre Nothwendigkeit, das Schlechte zu verlernen und davon abgehalten zu werden, vgl. Antisth. Frg. S. 62, 32 u. 34. 64, 43), τὰ δ' ἐπιτηδεύοντα καὶ κατεργαζόμενον (κατεργάζεσθαι ἀρετήν mit Mühen wieder Cyneg. XII, 19. 22) σὺν πολλῷ χρόνῳ καὶ ἐπιμελείᾳ. Wenn es endlich heisst, dass die plötzlich und rasch πλούσιοι ἢ σοφοὶ ἢ ἀγαθοὶ ἢ ἀνδρεῖοι Gewordenen Schaden davon haben und von den Menschen nicht gern gelobt werden, so erinnert das wieder an den Protreptikos Mem. I, 7 § 4: das πλούσιον καὶ τὸ ἀνδρεῖον καὶ τὸ ἰσχυρὸν (von der ἰσχύς ist bei J. im Anfang des folgenden Stücks C 2 recapitulirend die Rede, von den ἀγαθοί und Wissenden Mem. im vorhergehenden § 3) μὴ ὄντα δοκεῖν nütze nichts, ja schade (vgl. Cyr. VIII, 4, 32: im Gegensatz zu Denen, die reicher scheinen wollen, als sie sind, findet es der hier echt kynische Kyros ἁπλούστατον, sein Vermögen zu offenbaren und ἐκ ταύτης ἀγωνίζεσθαι περὶ καλοκἀγαθίας!). Der Unterschied zwischen der Argumentation der Mem. (resp. der Cyr.) und des Bruchstücks B bei Jambl. ist nur, dass dort gezeigt wird, wie der Scheinbesitz der ἀγαθά zur εὐδοξία nicht nützt, sondern schadet, hier aber — offenbar in einem folgenden Ausschnitt aus Antisthenes' Protreptikos — bereits weiter gezeigt wird, dass auch der rasche, flüchtige Erwerb der ἀγαθά nicht nützt, sondern schadet, weil ihm die Menschen nicht trauen.

Man wird fragen, worin sich eigentlich der προτρεπτικὸς περὶ δικαιοσύνης zeigt? Nun, das Bisherige war begründende

Einleitung, die zeigte, wie man zu Vorzügen gelangt, und dass man sie wirklich, ohne Schein und Flüchtigkeit, in langem Streben sich erringen muss, um damit anerkannt zu werden. Bruchstück C hebt nun das *δίκαιον* aus den *ἀγαθά* heraus. C 1. 97, 16 ff.: Wenn nun Einer den Gegenstand seines Strebens *κατεργασάμενος ἔχῃ αὐτὸ εἰς τέλος, ἐάν τε εὐγλωσσίαν, ἐάν τε σοφίαν, ἐάν τε ἰσχύν* (vgl. bei Antisth. oben S. 35) — die Wiederkehr der Worte zeigt, dass Bruchstück C hier A und B recapitulirt, also damit zusammenhängt —, dann muss er ihn gut anwenden. Wenn Einer sein *ἀγαθόν εἰς ἄδικά τε καὶ ἄνομα* anwendet, dann wird daraus das allergrösste Uebel *καὶ ἀπεῖναι αὐτὸ κρεῖσσον ἢ παρεῖναι* (ein Gorgianismus, an denen ja der antisthenische Protreptikos reich sein soll!). Und nun bestimmt der Autor den *ἀγαθὸς τελέως* als den, der seine Fähigkeiten zum Guten, und den *πάγκακος τελέως* als den, der sie zum Schlechten anwendet. Das *τελέως*, das sich aus der Betonung des *τέλος* ergiebt (vgl. zum *τέλειος ἀνήρ* Antisth. b. Themist. Rhein. Mus. 27 S. 450 und oben S. 294), und Formen wie *πάγκακος* kennen wir bei Antisthenes; es spricht in ihnen wie in den häufigen Superlativen jener Fanatismus des Kynikers, der die Begriffe hyperbolisch und antithetisch forcirt. Der Gedanke, dass die besten Vorzüge beim *χρῆσθαι εἰς τὰ πονηρά* zu den schlimmsten Uebeln ausschlagen, ist sicherlich ein Grundgedanke des Antisthenes, der gerade die schwierigen, leidenschaftlichen Naturen für seine Pädagogik sucht (Frg. S. 57) und von Xenophon darob geneckt wird (Symp. II, 10). Als Hauptstück seiner Protreptik zur *παιδεία* finden wir jenen Gedanken Mem. IV, 1, 3 f. (vgl. I 542 ff.) ausgeführt: die Energischsten, Tüchtigsten werden, wenn sie unterrichtet sind *ἃ δεῖ πράττειν*, die Besten und Nützlichsten, die das Meiste und Beste leisten; wenn aber nicht, werden sie die Schlimmsten und Schädlichsten, *δυσαπότρεπτοι πονηροῖς ἐπιχειρεῖν πράγμασι* und das meiste Unglück anzurichten (in § 3 f. 22 Superlative!). Und in dem unmittelbar anschliessenden Mem. IV, 2, das ja erst recht den antisthenischen Protreptikos copirt, wird verkündet, dass alle *ἀγαθά*, darunter gerade die hier bei Jambl. genannten *σοφία* und *ἰσχύς*, sich als *κακά* herausstellen können (ib. 31—35). Wirklich alle? Die Antwort giebt Antisthenes selbst Symp. III, 4: die *σοφία* etc. mag bisweilen schädlich sein; die *δικαιοσύνη* aber ist *ἀναμφιλογώτατον* und mischt sich nicht mit der *ἀδικία*. Und nun fährt wieder der Protreptikos in Mem. IV, 2 ff. fort: das Relative liegt unterhalb des Gegensatzes von *δικ.* und *ἀδικ.*

Diesen Hochwerth des *δίκαιον* gilt es bei Jamblich erst zu bestimmen. *Τόν τε αὖ ἀρετῆς ὀρεγόμενον τῆς συμπάσης σκεπτέον εἶναι, ἐκ τίνος ἂν λόγου ἢ ἔργου* (die bekannte kynische Parallele!) *ἄριστος εἴη*. Und darauf die Antwort: der *ἄριστος* ist der *πλείστοις ὠφέλιμος*. Das entspricht nicht nur dem praktischen Relativismus des Antisthenes, der das *ἀγαθόν* als *ὠφέλιμον* bestimmt (vgl. zu Mem. IV, 6 I, 521), sondern in der socialen Tendenz, *πλείστοις ὠφέλιμος*, *εὐεργετῶν*, *ἐπικουρῶν* etc., steckt der Kern des Erlösergedankens, den Antisthenes zuerst am *σωτήρ* Herakles entwickelte. Aber wer ist nun der *πλείστοις ὠφέλιμος*? Darauf kommt eben hier bei Jamblich die Antwort: der Verfechter des *δίκαιον*, das Staaten und Einzelne zusammenhält. Symp. III, 4 erklärt Antisthenes die *δικαιοσύνη* für die sicherste *καλοκἀγαθία*, weil sie nie Freunden und Staat schädlich sei, und die Clit. 409 C ff. getadelte antisthenische Definition des *δίκαιον* bestimmt es eben als das *ὠφέλιμον*, das Freundschaften und Einigkeit in den Staaten stifte; Antisthenes selbst wird Symp. IV, 64 gerühmt als fähig, *πόλεις φίλας ποιεῖν* etc. Vgl. über die Bestimmung der *δικαιοσύνη* als Stifterin socialer und politischer Harmonie die zahlreichen Stellen kynischer Abstammung I S. 494 f. 500 und Mem. IV, 4, 16 f., über den *δίκαιος* als den werthvollen Genossen Antisth. Frg. 15, 2. 47, 6 und als *τοῖς πολλοῖς ὠφέλιμος* Stob. fl. 9, 49. Diogenes zeigt ib., dass der Besitz der Gerechtigkeit nicht nur social, sondern auch individuell nützlich sei und glücklich mache. Die rein utilitarische Begründung der Gerechtigkeit ist von Plato im Clitopho und Staat als der Fehler des antisthenischen Protreptikos aufgedeckt, und diese rein utilitarische Begründung beherrscht, wie sich bald noch stärker zeigen wird, die Bruchstücke bei J. Wenn Kleanthes im Buch über die Lust als oft wiederholten Ausspruch des Sokrates citirt, dass derselbe Mensch gerecht und glückselig, und Derjenige als Ruchloser zu verfluchen sei, der zuerst das Gerechte vom Nützlichen getrennt, so ist das ein Sokrates, der nicht bei Plato und nicht bei Xenophon zu finden ist, und so wird der Stoiker den kynischen Sokrates citiren und wohl aus der auch oft wiederholten Fanatikerpredigt des Protreptikos. Der sociale Nutzen der Gerechtigkeit, das *δίκαιον*, das *πόλεις συνοικίζει καὶ συνέχει*, bei J. erinnert namentlich an des Protagoras-Antisthenes Charakteristik der *δίκη* als *πόλεων κόσμος τε καὶ δεσμὸν φιλίας συναγωγός* (322 C). Jetzt begreift man, wie die Protagorasrede, der Antisthenes des Symposion und die beiden Euthydemus-Protreptiken

darin zusammenschlagen, die δικαιοσύνη = ὠφελιμωτάτη καλοκἀγαθία als ἀρετὴ πολιτικὴ διδακτή und βασιλικὴ τέχνη zu feiern. Bezeichnend ist auch hier bei J. die Verbindung der νόμοι mit dem δίκαιον; wir werden das δίκαιον-νόμιμον als Hauptlehre in der antisthenischen Literatur wiederfinden. Am wichtigsten für uns ist aber, was im Bruchstück C der positiven Bestimmung am Schluss vorangeht. Wer ist der beste Wohlthäter? Der den Leuten Geld giebt? Nein, das ist οὐκ ἄφθονα; er wird ihnen ein Schädiger, wenn er es zurückfordert; er wird seine Absicht mit der Gabe verfehlen. Und wenn er nun selbst arm wird? Wie kann nun Einer, ohne Geld zu geben, ein Wohlthäter der Menschen sein, ihnen eine unerschöpfliche Gabe bieten? Hierzu vergleiche man nun die schon citirte Debatte in Xenophon's Symposion. Kallias der Reiche hat von seiner τέχνη gesprochen, die Menschen besser und zwar gerechter zu machen, was Antisthenes sehr erregt (III, 4). Wie machst du das? wird Kallias gefragt (IV, 1 ff.). Ich gebe ihnen Geld. Da springt Antisthenes voll Streitlust auf: haben die Menschen das δίκαιον in der Seele oder im Beutel? Und machst du, wenn du den Beutel füllst, die Seelen gerechter? Ja, sie lassen das Stehlen. Aber geben sie dir das Empfangene zurück, oder wissen sie dir wenigstens Dank? Nein, im Gegentheil. Antisthenes, der σοφιστὴς ἐλέγχων, rühmt sich ib. 43 im Gegensatz zu Kallias seiner ἀφθονία, mit der er von seinem seelischen Reichthum Jeden beschenken könne. Man sieht, Xenophon spielt auf Antisthenes' Widerlegung der Anschauung an, dass man durch Geld die Menschen curiren könne; diese Widerlegung haben wir hier abgekürzt bei Jamblich vor uns. Symp. IV bestätigt das Bruchstück C als antisthenisch, und dieses wieder macht erst die Debatte Symp. IV verständlich.

Bruchstück D beginnt ebenso wie A (3. Z.), B, C und E mit einem δεῖ. Die kynische Willensethik hat gerade durch ihren imperativischen Ton einen Xenophon gepackt (vgl. Antisth. Frg. Apophth. 8. 12. 16. 21. 26. 42. 43. 45. 48). Gefordert wird hier die kynische Lieblingstugend, die ἐγκράτεια, oder vielmehr, da dem Kyniker die negative Seite immer wichtiger ist, die Vermeidung der Akrasie. Man wird sich wundern, dass die ἀκρατεῖς hier nicht als Sklaven der Sinnenlüste erscheinen, sondern als geldgierige Leute, die ihr Leben zu lieb haben. Aber das zeigt eben deutlich, dass es sich hier um einen Προτρεπτικὸς περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας handelt. Die hier Gescholtenen werden als φιλοχρηματοῦντες und

φιλοψυχοῦντες bestimmt. Beide Worte sind, wie gesagt, Antisthenes zuzutrauen, in dessen Fragmenten sich der φιλάργυρος, εὔψυχος und ἄψυχος findet, der stets auf die Motive, Neigungen, Triebe achtet und doch gerade beim προτρέπειν, bei der Willenswendung die vorhandenen Willensrichtungen bestimmen muss, wie der Arzt, mit dem er sich so gern vergleicht, die Diagnose der Krankheit. Es ist ein Protreptikos περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας. Was sind nun die Willenskrankheiten, die falschen Motivrichtungen Derer, die der geistigen Orthopädie, der Protreptik zu diesen Tugenden bedürfen? Worauf geht das φιλεῖν, was ist die Sucht, das Motiv der Ungerechtigkeit und der Feigheit? Es ist klar: jenes ist Habsucht, und dieses kann mit φιλεῖν nur als übermässige Liebe zum Leben bezeichnet werden, und so muss der Protreptiker π. δικ. κ. ἀνδρ. seine Objecte als φιλοχρηματοῦντας und φιλοψυχοῦντας bezeichnen. Vgl. unter den von der Stoa bekämpften πάθη, speciell ἐπιθυμίαι, die φιλοζωΐα. Diogenes kämpft bei Dio gegen den φιλοχρήματος, φιλήδονος und φιλότιμος als Dämonen. Der Dynamismus, der heftige, handgreifliche Zug der kynischen Moralpsychologie kommt auch hier bei Jambl. Da heraus in Wendungen wie σπουδάζειν δικαίοις, ἀρετὴν μεταδιώκειν, πλούτου ὀρέγεσθαι, ἐξορμᾷ τοὺς ἀνθρώπους, δόξαν θηρᾶται.

Πᾶς ἀνὴρ ὀρέγεται τοῦ πλούτου, heisst es hier. Auch Kyros (Cyr. VIII, 2, 20—23) fühlt dies von den Göttern den Menschen in die Brust gelegte ὀρέγεσθαι nach grösseren Schätzen, aber als braver Kyniker hier im Krösosgespräch sammelt er natürlich für seine Freunde κοινὰ τὰ τῶν φίλων! (vgl. des Krates Gebet um πλοῦτος — ὠφέλιμος φίλοις Jul. VI, 199 C), als Wohlthäter der Menschen und erwirbt sich dadurch Ruhm, der leichter zu tragen sei als Schätze (vgl. Krates ib. πλοῦτον εὔφορον). Denn wer das Meiste σὺν τῷ δικαίῳ erwerben (vgl. Krates ib. δικαιοσύνης μετέχειν — εὔκτητον) und recht anwenden kann, sei der Glücklichste; nicht, wer das Meiste zu verwahren hat (vgl. Krates ib.); sonst müssten die Stadtwächter die Glücklichsten sein (wofür sich wohl der Kyniker wieder auf seinen Euripides, Frg. 198, berufen hat). Die merkwürdige Erklärung der Habgier aus Furcht (vgl. gegen den φόβος Antisth. Frg. 58, 9) erinnert daran, dass der alte Kephalos in dem ja Antisthenes' Protreptikos persiflirenden Anfang der Rep. an seinem Reichthum am meisten schätzt, dass er sich verschiedene Aengste wegschaffen kann (330 D ff., wie übrigens auch die Tyrannen!), und die Gegenstände

der Furcht, *νόσοι*, *γῆρας*, *ζημίαι*, *θανάτους οἰκετῶν* etc., erinnern an die Leiden, die sich nach der kynischen Paränese Cyneg. XII, 13 die Schlechten zuziehn: *νόσους καὶ ζημίας καὶ θανάτους καὶ αὐτῶν καὶ παίδων καὶ φίλων*, und das *γῆρας* erträgt auch Kephalos durch seinen Reichthum leichter (Rep. 329 D f.). Blass bemerkt, dass Antiphon nicht wie hier *ζωή*, sondern *βίος* sagt; vgl. aber bei Antisthenes schon den Schriftentitel *περὶ ζωῆς καὶ θανάτου*. Bei den *συμφοραί* haben wir das antisthenische Eintheilungsprincip nach *σῶμα*, *ψυχή* und *χρήματα*, und geradezu das Motto des Kynikers lesen wir am Schluss von Da: *ὅστις δέ ἐστιν ἀνὴρ ἀληθῶς*(!) *ἀγαθός* (zum *ἀνὴρ ἀγαθός* als Ziel der kynischen Protreptik vgl. oben S. 420), *οὗτος οὐκ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ*(!) *περικειμένῳ τὴν δόξαν*(!) *θηρᾶται*(!), *ἀλλὰ τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ*(!). Schon der antisthenische Grundgegensatz *τὸ αὑτοῦ* und *τὸ ἀλλότριον* sagt hier genug. Vgl. die Forderung *ψυχῆς ἀρετῇ κοσμεῖσθαι* Diog. ep. 46 und all die kynischen Stellen, die dem äusseren *κόσμος* den wahren, inneren gegenüberstellen, oben S. 318 f. 322. 338 f. 491 f.

Db argumentirt sichtlich als Protreptikos *περὶ ἀνδρείας* gegen die *φιλοψυχία* wieder ganz im Sinne des Antisthenes. Bliebe der Mensch, wenn er von einem andern getödtet wird, *ἀθάνατος καὶ ἀγήρως*, dann könnte man dem Aengstlichen verzeihen; aber da des Menschen nur ein schlimmeres Alter und keine Unsterblichkeit wartet, so zeigt es grosse *ἀμαθία*(!) und Gewöhnung an schlechte *λόγοι* und *ἐπιθυμήματα*, nicht der *δύσκλεια* in der Sterblichkeit die *εὐλογίαν ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν* vorzuziehn. Wir kennen das Homercitat *ἀθάνατος καὶ ἀγήρως* als Thema des Antisthenes (Frg. 27, 3, vgl. 26, 2); wir wissen, dass er *ἀθανασία* und ewigen Ruhm dem Helden verhiess, und dass er mit den Schrecken des Alters dem Schlechten drohte und die Todesfurcht überwand (vgl. oben). Xen. Resp. Lac. IX richtet der so kynische Lykurg es ein, dass ein schöner Tod einem schimpfbeladenen Leben vorgezogen wird, indem er *παρεσκεύασε τοῖς μὲν ἀγαθοῖς εὐδαιμονίαν, τοῖς δὲ κακοῖς κακοδαιμονίαν*, was ebenso rhetorisch klingt wie der Ausspruch (vgl. oben S. 557): *εὔκλεια μάλιστα ἕπεται τῇ ἀρετῇ* (ib. § 2, wo auch die antisthenische Symmachie der Guten empfohlen wird). Das Wort *ἐπιθυμήματα* erscheint auch in einer uns bekannten Xenophonstelle, Hiero I, 23 f., wo ganz nach Antisthenes (vgl. S. 518 f.) die dem Tyrannen gebotenen *μηχανήματα* der *ἐδέσματα* als *ἐπιθυμήματα* nur für

die durch die *τρυφή* geschwächte Seele und als *σοφίσματα* gezeigt werden, die nicht den *ἡδίων βίος* des Tyrannen beweisen können.

Bruchstück E: *ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ* (vgl. den Beginn der Paränese gegen die *ἐπὶ τὰς πλεονεξίας ἰόντας* Cyneg. XIII, 10) *οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν.* Auch das passt gut in den Protreptikos *π. δικαιοσύνης κ. ἀνδρείας.* Es wird hier eine Theorie bekämpft, die das *πλεονεκτεῖν* als dem *ἀνδρεῖος* geziemend behauptet und in dem Verbot des *πλεονεκτεῖν* als *ἄδικον* durch den *νόμος* ein Product der Unmännlichkeit und Schwäche sieht, — das ist genau die Theorie, die Kallikles Gorg. 482 C f. 490 ff. und Thrasymachos Rep. 343 D E 344 C 348 E ff., vgl. 359 AB, verkünden. Nach seiner politischen Rolle dürfte es kaum Antiphon gewesen sein, der so wie hier gegen das Recht des Stärkeren eifert. Wir kennen nur Einen, der vor Plato jene Theorie bekämpfte: Antisthenes, mit dem, wie man erkannt hat, Plato im Gorgias zusammengeht, und dessen Protreptikos *π. δικαιοσ.* sich im Anfang der Republik spiegelt. Und er hat diese Theorie mit kynischer Heftigkeit und Schwarzfärberei als das ihm antipodische Extrem des Bösen herausgearbeitet. *Πονηροτάτη γὰρ,* heisst es hier bei Jambl., *αὕτη ἡ διάνοιά ἐστι, καὶ ἐξ αὐτῆς πάντα τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς γίγνεται, κακία τε καὶ βλάβη* (!).

Im Folgenden lesen wir unverkennbar einen Grundgedanken des Protagorasmythus, und das stimmt wieder zu der These, dass Plato im Protagoras den antisthenischen Protreptikos *π. δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας* kritisire. Es ist gerade dort vom Verhältniss der *ἀνδρεία* zur *πολιτικὴ τέχνη* die Rede, als die eben die *δικαιοσύνη* bestimmt wird. Die Menschen, sagt der Mythus und der Autor bei Jambl., können nicht isolirt leben, sie bedürfen der *τέχνη*, aber sie genügt ihnen nicht; sie bedürfen noch der *δίκη*; denn sonst schädigen sie sich auf's Schwerste, wenn sie, der Nothwendigkeit folgend, zusammenkommen, und so ist ihnen das *δίκαιον* sacrosanctes, naturnothwendiges Grundgesetz. Bezeichnend ist bei Jamblich wieder die kynische Energie der Ausdrücke für die Nothwendigkeit des *δίκαιον*: *ἔφυσαν — ἀδύνατοι — τῇ ἀνάγκῃ εἴκοντες — πᾶσα δὲ ζωή — οὐχ οἷόν τε — διὰ ταύτας τὰς ἀνάγκας — οὐδαμῇ μεταστῆναι ἂν αὐτά· φύσει γὰρ ἰσχυρᾷ ἐνδεδέσθαι ταῦτα.* Und dieser Verfechter des *δίκαιον* und einer stoischen Einheit von *νόμος* und *φύσις*, dieser ethische Fanatiker soll ein Sophist sein?

Neben der *Δίκη* steht bei Jamblich der *Νόμος*. Gerade die Verherrlichung des *Νόμος* und seine Zusammenstellung mit der *Δίκη* ist uns schon öfter als kynisch begegnet (vgl. oben S. 78 f. 265. 270 etc.) und wird uns noch begegnen. Wenn Antisthenes vom *νόμος ἀρετῆς* spricht (Frg. 47, 6) und von der *δικαιοσύνη* als *βασιλικὴ τέχνη*, so liegt schon darin die Einheit des Idealpolitischen, des wahren *νόμιμον* mit dem *δίκαιον*. Mem. IV, 2, 11 f. zeigt wieder, dass er den Zusammenhang der *δικαιοσύνη* mit der *βασιλικὴ τέχνη* im Protreptikos hervortreten liess, und *βασιλεύς* ist ihm nur, der gerecht, d. h. nach den *νόμοι*, regiert (vgl. oben S. 79). Sollte er dafür nicht wieder einmal ein Dichtercitat, jenes Pindarwort von den *νόμοι βασιλεῖς* benützt haben, das auch bei andern Gorgianern und in der kynischen Diorede (vgl. oben S. 676) erscheint? Und nun lesen wir dasselbe Motiv hier bei Jambl. E 7. Z.: *τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις*. Sieht man denn nicht, dass die Einheit des *βασιλικόν* = *νόμιμον* = *δίκαιον* nach einem Idealstaat ruft, der sie verwirklicht? Einem Idealstaat, wie ihn damals nur Plato baute und der Kyniker. Auch Plato kann seine *δικαιοσύνη* erst im Idealstaat verwirklichen, aber dem platonischen Staat fehlt das patriarchalische *βασιλικόν* des Kynikers. Hippias nennt auch wieder im Protagoras 337 D den *νόμος τύραννος τῶν ἀνθρώπων*, — offenbar in Antithese zum *νόμος βασιλεύς*, den eben der Kyniker bekennt. Also weist Plato auf eine Debatte zurück, die auch das Original von Mem. IV, 4 ist, wo Sokrates gegen Hippias das *δίκαιον-νόμιμον* beweist. Sollte es nicht der kynische Sokrates sein, zumal Antisthenes Hippias mit andern Weisen bei Kallias eingeführt hat (Symp. IV, 62), also die Scenerie des Protagoras angelegt hat? Jedenfalls spricht hier der „Sophist“ bei Jamblich wie die Sokratik in Mem. IV, 4.

Und nun wird ebenda mit der hyperbolischen, gern Personen in's Mythische steigernden Phantasie des Antisthenes ein Uebermensch gesetzt mit negativen Prädikaten, wie sie der Kyniker liebt: *ἄτρωτος τὸν χρῶτα* (ein rhetorischer Klang!, vgl. *ἄτρωτα* auf Aias Antisth. Frg. S. 42), worauf Plato Symp. 219 E anspielt), *ἄνοσος* (wie die Götter im Pindarcitat Plut. mor. 1075 A), *ἀπαθής* (!), *ὑπερφυής*, *ἀδαμάντινος* (Rep. 360 B in der Polemik gegen Antisthenes' Protrept. *π. δικ.*, vgl. oben S. 682, noch in der Stoa ein beliebter Vergleich Plut. de abs. Stoic. opin. I 1057 D), *ἀθῷος*. Wenn dieser nun als *συμμαχῶν* und *ἐπικουρῶν τοῖς νόμοις καὶ τῷ δικαίῳ* — die Worte zeigen wieder den Zusammenhang mit Bruchstück C (Z. 12), das im Anfang an A und B

anknüpft, sodass hier der Zusammenhang des Ganzen klar wird —, wenn dieser also als Verfechter des socialen Rechts auftritt, dann könnte er gerettet werden (das kynische σώζεσθαι!). Wenn er aber das schrankenlose Recht der πλεονεξία beanspruchen würde, so würde er der Uebermacht aller in εὐνομία gegen ihn verbündeter Menschen erliegen (die Symmachie mit den δίκαιοι führt nach Antisthenes zum Siege Frg. 15, 2, vgl. 47, 6). Folglich wird Macht erst durch Recht (νόμος, δίκαιον) gestützt. Auch hier geht der Gorgias parallel, wo dem von Kallikles (vgl. nam. 484 A) gepriesenen Uebermenschen die Uebermacht der das δίκαιον-νόμιμον verfechtenden Menschen entgegengestellt wird (488 f.), und hier geht eben Plato mit Antisthenes zusammen. Ebenso steht hier der δίκαιος als πλείστοις ὠφέλιμος (vgl. Diogenes Stob. fl. 9, 49) in schroffstem Gegensatz zu dem τοῦ κρείττονος συμφέρον, das Plato den Thrasymachos verkünden lässt, und zwar schon im Terminus direct gegen Antisthenes gewandt, da er das δίκαιον als ἀλλότριον ἀγαθόν und nicht οἰκεῖον bezeichnet (343 C). Der Gegensatz ist eben ursprünglich mit heiligem Ernst vom Kyniker gegen seine rhetorischen Concurrenten, die Machtanbeter, ausgefochten, und die leise Ironie, die nur halbe Ernsthaftigkeit, die bei Plato über dem Agon zwischen dem etwas rabulistischen „Sokrates" und dem kynisch schreckhaft gemalten Thrasymachos liegt, ist gar nicht anders zu erklären, als dass Plato auf den schon von Antisthenes ausgefochtenen Kampf zurückblickt und ihn als Vorspiel zu seinem grösseren Kampf recapitulirt[1]). Die Lehre des Thrasymachos, wenn man den ernsten Kern aus der Carricatur herausschält, ist nicht so erschreckend, zumal er die δικαιοσύνη anerkannte (s. oben S. 657). Es ist eine heteronomische, autoritative, positive Auffassung der Moral, wie sie etwa in unseren

---

[1]) Dümmler, der aus dem I. Buch der Rep. und dem Schlussmythus des X. einen ursprünglichen Dialog „Thrasymachos" reconstruiren wollte, hat auf einige wichtige Thatsachen hingewiesen (Kl. Schr. I S. 234. 239. 251), die sich mir nur als deutliche Spuren erklären, dass der Sokrates von Rep. I eine grössere fremde Erörterung vor sich hat, eben den antisthenischen Sokrates copirend recapitulirt: auf die Ergebnisse von Rep. I wird später nicht mehr Bezug genommen und nirgends ist angedeutet, dass sie weitere Bedeutung haben; die sokratischen Beweisführungen in Rep. I sind z. Th. so verfehlt und lückenhaft, dass sie z. Th. nicht ernst gemeint sein können; der Vorwurf der Brüder Plato's, dass Sokrates auf Ehren und Lohn der Gerechtigkeit solchen Werth legte, trifft für Rep. I nicht zu, also setzen die platonischen Kritiker als Gegenstand eine ausführlichere Begründung, eben den antisthenischen Sokrates, voraus. Trifft nicht die

Tagen v. Kirchmann verfochten, im Gegensatz zur idealistischen, rationalistischen des Antisthenes, die mit ihrem νόμος ἀρετῆς und ihrer Verachtung der positiven νόμοι weit mehr ein Product der Aufklärung ist. Nicht zu vergessen ist auch, dass sich in diesem Streite erst für die Griechen der in der δίκη noch ungeklärte Unterschied zwischen Recht und Moral aufthut. Der Kyniker ist der erste kosmopolitische Moralprediger, die juristisch-politisch thätigen Rhetoren aber lassen die δίκη von der Verfassung abhängen (Rep. 338 D).

Die Rhetorik ist eine dienende Kunst; sie schafft keinen neuen Inhalt, sondern sie hilft nur dem gegebenen zum glänzenden Ausdruck. So kann sie von der Sokratik, die eben ein neues Sein, eine neue Ethik und Politik schafft, als Kunst des Scheins bekämpft werden. Die Rhetorik dient der bestehenden Macht und zumal damals als Profession der zahlenden Macht. Es ist nicht Zufall, dass in Rep. I wie im Gorgias, wo Plato zugleich dem Kyniker folgt, die Rhetorik als Vorspann der habsüchtigen Gewaltherrschaft bekämpft wird. Man bedenke, aus welchen Zeitverhältnissen heraus der Kyniker sich seine glühende Ueberzeugung bildet. Er hat die Athen aufwühlenden Oligarchen und Plutokraten vor sich und sieht seine glücklicheren Concurrenten in der Rhetorik als ihre Lehrmeister, Lobredner und Advokaten. Er sieht die sicilische Tyrannis aufsteigen und muss es erleben, dass sich seine Genossen in der Philosophie, in der Sokratik an ihren Hof locken lassen. Der wilde Hass gegen die gewalt-

---

platonische Kritik im Anfang von Rep. II gerade das Hauptmerkmal kynischer Begründung: den Utilitarismus? Will man behaupten, dass Plato den antisthenischen Protreptikos περὶ δικαιοσύνης, um die es sich hier handelt, ignorirt hat? Will man leugnen, dass der Sokrates von Rep. I durch die platonische Kritik ungenügend befunden wird? Wer soll dieser ungenügende Sokrates anders sein als der antisthenische? Plato erhebt sich über die δικαιοσύνη von Rep. I gerade mit der trichotomischen Psychologie, mit der er sich gerade über den psychologischen Monismus des Antisthenes erhebt (vgl. oben S. 588). Dass der Sokrates von Rep. I, wie Dümmler S. 251 gesehn, gerade im Sprachgebrauch seine Stütze sucht und gerade für die Antithese ἀρετή und κακία und die κακία als νόσος behandelt, all das stimmt ja trefflich zu Antisthenes, und wenn der Gorgias denselben Agon so viel mächtiger und ernsthafter ausführt als Rep. I, so liegt das eben daran, dass Plato, wie man gesehn hat, im Gorgias noch mit dem Kyniker zusammengeht, in Rep. I aber ihn nur recapitulirt, um ihn zu überwinden. Es ist auch bemerkenswerth, dass das paradoxe Hauptbeispiel vom sittlichen Unterschlagen Rep. I in der Stoa gebräuchlich ist (Bonhöffer, Ethik Epiktet's 112, 21).

thätige, habsüchtige Macht hat den armen Asketen predigen gemacht; der Hass gegen den „Tyrannen“ liegt im Grundwesen des Kynismus, ist vielleicht seine historische Wurzel. Er hat auch die Dreissig zu Tyrannen gestempelt; denn er sucht immer den persönlichen Typus, gerade wie hier bei Jamblich der Uebermensch gezeichnet ist. Er verachtet nicht die Macht an sich; er sucht die ἀρχή, aber eine ἀρχή, die statt der Gewalt den νόμος, statt der πλεονεξία die δίκη, statt des Egoismus die φιλία darstellt. Und auch diese ἀρχή fasst er einheitlich persönlich, als sociale Monarchie, als βασιλεία nach den νόμοι und voll φιλανθρωπία, verkörpert im Herakles und in Kyros. Kynisch ist hier bei J. der Uebermensch, und erst recht kynisch ist es, wie hier dieser Uebermensch, gleich Herakles, an den Scheideweg geführt wird, ob er sich nach der Seite des Heils wendet als Verfechter des δίκαιον (gleich Herakles!) oder nach der schlimmen Seite der πλεονεξία.

Alle Bruchstücke entstammen einer Schrift. Der Zusammenhang der früheren Stücke erwies sich durch die Wiederkehr der Stichworte; auch das letzte, grosse Stück F greift auf das Vorhergehende zurück, indem zum Schluss νόμος und δίκη als unentbehrliche Grundlagen des menschlichen Lebens und der ἀδαμάντινος, der das Recht mit Füssen tritt, wieder auftauchen. Das Uebrige handelt von der διαφορά der εὐνομία und der ἀνομία, und es ist wohl anzunehmen, dass der Autor nicht nur diese Antithese aus dem νόμος, sondern auch aus seinem zweiten Hauptbegriff δίκη die Differenzirung der δικαιοσύνη und ἀδικία herausgearbeitet hat, wie wir sie in dem Protreptikos Mem. IV, 2 finden. Allerdings, die Methode ist hier verschieden; aber sie ist es eben auch bei Antisthenes, und sie muss es gerade hier sein. Die Protreptik enthält ja Beides: sowohl das κολάζειν der Wissenseinbildung durch Elenktik (wie Mem. IV, 2 und im Euthydem) — und Antisthenes als Elenktiker περὶ δικαιοσύνης steht durch Symp. IV, 1 ff., vgl. III, 4, fest — als auch die rhetorische Argumentation der Paränese — und auch das ῥητορικὸν εἶδος ist für den antisthenischen Protreptikos nach L. D. VI, 1 bezeugt. Und beide Methoden sind nothwendig: für die δίκη, deren Wert kaum bestritten wurde, handelte es sich um das Was?, um die Kritik der falschen, eingebildeten δικαιοσύνη, und hier musste die Methode dialektisch sein. Bei dem νόμος aber handelte es sich darum, das Dass, den Werth zu erweisen, und darum musste die Methode epideiktisch, panegyrisch, also rhetorisch sein. Ja, Beides hängt

sogar direct zusammen, und der antisthenische Protreptikos *περὶ δικαιοσύνης*, der sich damit für Jamblich wieder bestätigt, musste gerade die *εὐνομία* preisen. Denn die Lösung der Aporie über den Begriff der *δικαιοσύνη* ist gerade: *δίκαιον* = *νόμιμον*. Da nun offenbar Hippias bei Kallias, wo ja der Protreptikos spielt, den Werth des *νόμος* bestreitet, ihn als *τύραννος* bezeichnet (Prot., vgl. oben S. 691), so muss eben der *νόμος* als *βασιλεύς* gepriesen werden. So besteht ein Band zwischen Mem. IV, 2 und IV, 4, dem Hippiascapitel, das § 15 ff. rhetorisch die *εὐνομία* preist. Zugleich haben wir den rhetorischen Hymnus auf den *νόμος* in der bereits als kynisch erkannten Diorede 75 (vgl. oben S. 432), die ja auch das Wort vom *νόμος βασιλεύς* hervorstellt, das bei Jamblich eine Rolle spielt.

Nun hat Dümmler bereits Akad. 254 f. die gegenseitige Unabhängigkeit, aber Quellengemeinschaft der Nomoshymnen in Mem. IV, 4 und Dio 75 entdeckt und durch genaue Parallelen (das *πιστεύειν* der Söhne und Töchter und das *χάριν κομίζεσθαι* des *εὐεργετήσας* als Argumente für die Gesetzlichkeit Mem. § 17 und Dio § 6 ff.) erwiesen. Er führt sie dort auf Hippias zurück, der aber eben, wie sich uns ergab, negativ anregte, da er ja den *νόμος* schalt. Dio hat sicher (vgl. or. 54 §§ 1. 4) und Xenophon wahrscheinlich Hippias nicht gelesen, und Kl. Schr. I S. 192 mit Anm. 2 zeigt Dümmler (womit auch Hippias bei Seite geschoben ist) den unverkennbar gorgianischen Stil der Diorede auf und erkennt sie als kynisch, wie es auch gut kynisch sei, wenn § 7 ff. der *νόμος* geradezu an Stelle seines Verfechters Herakles trete (*οὗτος ὁ τὴν θάλατταν καθαίρων, ὁ τὴν γῆν ἥμερον ποιῶν, ὁ τοῦ Διὸς ἐτεῶς υἱός, ὁ τὴν ἀήττητον καὶ ἀνυπέρβλητον*[1]) *ἰσχὺν ἔχων κ. τ. λ.*). Der gorgianische Kyniker, den Xenophon gelesen, ist aber Antisthenes, der immer personificirend, wie gesagt, auch die Personification der *νόμοι* im Crito angeregt haben wird, und dem der *νόμος* die Identification der *δικαιοσύνη* mit der *βασιλικὴ τέχνη* vermitteln muss. Wer trotzdem das dionische Lob des Gesetzes im Munde des Kynikers bezweifelt, der vergleiche:

Dio 75 § 2:	Diogenes L. D. 72:
νόμου δὲ χωρὶς οὐκ ἔστιν οὐδεμίαν οἰκεῖσθαι πόλιν.	*περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι. — ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.*

[1]) Dieses Wort hat Blass gerade auch in den Bruchstücken bei J. angestrichen.

Dio sagt in diesem Satze: der *νόμος* sei nützlicher als die *τείχη*; denn *πόλεις ἀτείχιστοι* können bestehen, aber *πόλεις* ohne *νόμοι* nicht. Das gerade hat der Kyniker, der den *νόμος ἀρετῆς* und die Tugend als *ἀσφαλέστατον τεῖχος* preist, wichtiger als die längsten Mauern (Antisth. Frg. 47, 5f., Diogenes Stob. 7, 47, vgl. Diog. ep. 27), an dem von ihm so hochgestellten unbefestigten Sparta und an seinem Idealgesetzgeber Lykurg, dessen *νόμοι* eben *νόμοι ἀρετῆς* sind, gezeigt, und darum beruft sich auch Xenophon im Nomoshymnus IV, 4, 15 auf Lykurg und Sparta.

Nun hat aber mit dieser kynischen Diorede Bruchstück F bei Jamblich nicht nur das Lob der Gesetzlichkeit mit vielen Einzelzügen, sondern gerade auch die gorgianische Rhetorik gemein, die für den antisthenischen Protreptikos nach L. D. VI, 1 feststeht. Ja, die hyperbolische Schwarz-Weiss-Malerei, die in Parallelismen laufende Antithetik, die uns überall als die gorgianische Stilform des Antisthenes entgegentrat, drängt sich bei Jamblich weit beherrschender hervor als bei Dio, wo sie in den Formen *μὲν — δέ, τοὐναντίον* (z. B. 3 Mal § 3 f.) oder in Sätzen wie *ἐπίκουρος γήρως, διδάσκαλος νεότητος, πενίας συνεργός, φύλαξ πλούτου, τῇ μὲν εἰρήνῃ σύμμαχος, τῷ δὲ πολέμῳ ἐναντίος* § 9 erscheint. Bei Jamblich bekennt sich die Erörterung sogleich als Differenzirung (wie ja Antisthenes immer *π. ἀρετῆς καὶ κακίας* handelt) 101, 11: *περὶ τῆς εὐνομίας τε καὶ ἀνομίας, ὅσον διαφέρετον ἀλλήλοιν, καὶ ὅτι ⟨ἡ⟩ μὲν εὐνομία ἄριστον εἴη καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ, ἡ ἀνομία δὲ κάκιστον* — der Kyniker sieht nur Extreme des Guten und Bösen. *κοινῇ καὶ ἰδίᾳ* soll hier das Nachzuweisende gelten (wie auch sonst beim Kyniker, vgl. oben S. 369) — *κοινῇ καὶ ἰδίᾳ* tönt das Echo im Nachweis bei Dio § 2. 6, und auch die andere Parallele Mem. IV, 4 disponirt nach diesem Gesichtspunkt (§ 17 Anf.). Vgl. zum Ganzen etwa Krates (Stob. flor. 5, 63): *ἡ εὐταξία σώζει μὲν οἴκους, σώζει δὲ πόλεις*. Utilitarisch wird natürlich der Beweis geführt, wie immer beim Kyniker. Bei Jamblich wird zuerst die *ὠφελοῦσα εὐνομία*, dann die *βλάβαι ἐκ τῆς ἀνομίας* vorgeführt, und wieder schlägt Dio ein mit dem *νόμος ὠφελῶν* (§ 2) und *ὠφελιμώτερος* (§ 4). Die rhetorische Dichotomie setzt sich bei J. auch unterhalb der grossen Antithese fort, sodass jeder Punkt antithetisch erledigt wird, — so gerade gefiel es Antisthenes, aber keinem Späteren und auch nicht Dio.

Zuerst (*πρώτη* — der antisthenische Dispositionsansatz ohne ausdrückliche Fortsetzung, vgl. oben S. 354) wird nun bei J. als

Folge der εὐνομία die πίστις hochgepriesen — auch das kehrt bei Dio § 8 wie Mem. IV, 4, 17 wieder —, ein gemeinsamer Ursprungsstempel der drei Panegyriker der Gesetzlichkeit. Antisthenes aber hat sein Interesse für die πίστις sogar durch eine besondere Schrift bewiesen. Im rhetorisch starken Stil des Kynikers heisst es bei J. von der πίστις: μεγάλα ὠφελοῦσα (!) τοὺς ἀνθρώπους (!) τοὺς σύμπαντας (!), καὶ τῶν μεγάλων ἀγαθῶν τοῦτό ἐστι· κοινὰ γὰρ τὰ χρήματα γίγνεται ἐξ αὐτῆς, καὶ οὕτω (und nun wieder eine stechende Antithese!) μὲν ἐὰν καὶ ὀλίγα ᾖ ἐξαρκεῖ ὅμως κυκλούμενα, ἄνευ δὲ ταύτης οὐδ᾽ ἂν πολλὰ ᾖ ἐξαρκεῖ. Hier haben wir die bekannte kynische Melodie von der pekuniären Genügsamkeit der Tugendhaften, die, in Liebe verbunden, Alles besitzen (κοινὰ τὰ τῶν φίλων L. D. VI, 11 f. 72, vgl. den die Bedürftigkeit aufhebenden Communismus beim kynisirenden Xenophon Resp. Lac. VI, 3 f.), während Andern auch πολλὰ χρήματα nicht genügen (vgl. Antisth. Symp. IV, 35 f.).

Der kynische Tugendheld ist ja Herr der τύχη, und so heisst es auch hier bei J. von den τύχαι, dass sie durch die εὐνομία προσφορώτατα κυβερνῶνται. Von dem Sokrates des Clitopho, der, wie wir wissen, gerade der Sokrates des antisthenischen Protreptikos ist, heisst es 408 B, dass er die δικαιοσύνη = πολιτική oft τῶν ἀνθρώπων κυβερνητική nannte. Die Parallele bei Dio bestätigt den Vergleich sogar doppelt. Am Anfang wird das Leben nach dem νόμος mit dem rechten, nach dem Feuerzeichen gerichteten Curs in den Hafen und am Schluss der Werth des νόμος für die Staaten mit dem des Steuerruders für die Schiffe verglichen. Von den τύχαι εἰς τὸν βίον ist bei J. die Rede, und bei Dio lautet der eben genannte Satz: wie nach dem Seezeichen, so ziehen die κατὰ τὸν νόμον ζῶντες ἀσφαλέστατα διὰ τοῦ βίου, und die Diorede beginnt mit den Worten: Ἔστι δὲ ὁ νόμος τοῦ βίου μὲν ἡγεμών und schliesst damit: den νόμος ἐκ τοῦ βίου nehmen ist, als ob man den νοῦς verliert, — und dann, sagt ja Antisthenes Frg. 64, 45, solle man sich aufhängen. Der Beweis geschieht bei J. wieder antithetisch, durch Theilung der τύχαι in die ἀγαθαὶ καὶ μή: die εὐτυχοῦντες sind sicher (ἀσφαλής, s. Dio a. a. O.) vor Nachstellungen (ἀνεπιβούλευτος φθόνῳ als kynisches Ideal L. D. 93, vgl. Anton. de avar. p. 127), die δυστυχοῦντες werden unterstützt, wo die εὐνομία waltet. τοῖς ἀτυχοῦσι χρήσιμος, φύλαξ πλούτου, πενίας συνεργός heisst auch bei Dio der νόμος § 6. 9 und unter den idealen νόμοι Lykurg's μεταδιδόντες ἀλλήλοις καὶ οἱ τὰ μικρὰ ἔχοντες μετέχουσι πάντων (Resp. Lac. VI, 4).

Der folgende Punkt vom *χρόνος* unter den gesetzlichen *ἄνθρωποι* (!) wird bei J. noch schärfer antithetisch entwickelt: *εἰς μὲν τὰ πράγματα ἀργόν —, εἰς δὲ τὰ ἔργα — ἐργάσιμον. Φροντίδος δὲ τῆς μὲν ἀηδεστάτης ἀπηλλάχθαι —, τῇ δὲ ἡδίστῃ συνεῖναι· πραγμάτων μὲν γὰρ — ἀηδεστάτην —, ἔργων δὲ ἡδίστην.* Die Differenzirung der *πράγματα* und *ἔργα* verräth (wie die ähnliche von *πράττειν* und *ποιεῖν*, vgl. oben S. 140) den Prodikeer und Onomatologen Antisthenes und zugleich den activistischen Verfechter der *ἔργα*, der sich auch mit dem Amphilogischen der Begriffe des Thuns und der Musse beschäftigt (vgl. Mem. I, 2, 56 f. III, 9, 9 und unten). Und ebenso antisthenisch zeigte sich oft genug die zu Superlativen ausgreifende, hedonische Abschätzung. Vgl. z. B. auch Diogenes Stob. fl. 9, 49: *ἡ τοίνυν δικαιοσύνη πολλὴν ἔχει ῥᾳστώνην τῇ ψυχῇ — ἡδονή τις ἐστι καὶ ἱκανότης τῷ βίῳ.* Die nächsten Zeilen bei J. bringen weiter antithetische Prädikate, d. h. namentlich die von Antisthenes bevorzugten auf *εὐ* und *ἀ* (vgl. oben S. 679): *ἄφοβος, ἄλυπος* (vgl. den Kyniker als *ἄφοβος, ἄλυπος* Epict. III, 22, 48), *ἔμφοβος, ἀηδέστατος, ἡδύς, ἄλυπος, εὔπιστος, εὐπροσδόκητος.* Zunächst erscheint der Schlaf als *ἀνάπαυμα κακῶν ἀνθρώποις* (!), vgl. Mem. IV, 3, 3, den Menschen *ἀναπαύσεώς γε δεομένοις* giebt die Nacht *κάλλιστον ἀναπαυτήριον* (dazu Antisth. Frg. S. 43: *νὺξ — μαχόμενον ἄσμενον πέπαυκεν*). Antisthenes rühmt sich seines festen Schlafes Symp. IV, 38. Vgl. zum Schlaf des Gerechten unten und zu dem Wort *ζωή* (hier Jambl. p. 102 3 Mal), das antisthenisch ist, während Antiphon *βίος* hat, oben S. 689. Wenn es bei J. hier heisst: *πόνους* (die ja dem Kyniker nicht fehlen dürfen!) *ἐλπίσιν ἀνακουφίζοντας*, so vergleiche man namentlich Mem. II, 1, 18 (und dazu oben S. 96 ff.) *ἐπ' ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται*; in der antisthenischen Empfehlung der *ἡδονὴ μετὰ τὸν πόνον* (Frg. 59, 12) liegt ja diese Schätzung der Hoffnung.

Im *πόλεμος* — das ist der nächste Punkt bei J. —, der den *ἄνθρωποι* (!) die grössten Uebel bringt (womit Antisth. Frg. 59, 16 übereinstimmt, vgl. auch oben 261 ff. 268, 1), geht es den Gesetzlichen besser. Wieder schlägt Dio ein mit dem Nachweis, dass der *νόμος* nicht nur dem *πόλεμος* feindlich ist, sondern auch im Kriege *πλεῖστον ἰσχύει* (!) § 9. Die ganze hier bei Jamblichos entfaltete Methode der Aufzählung aller Dinge, deren *αἰτία* eine Tugend, oder ein Laster ist, trat uns namentlich in der Antisthenescopie Mem. IV, 5 entgegen. Die antithetische Rhetorik setzt sich bis zum Schluss des Absatzes fort: *ἀνομοῦσι μὲν μᾶλλον*

ἐπέρχεσθαι, εὐνομουμένοις δ' ἧσσον. ἐν τῇ εὐνομίᾳ ἀγαθά — τὰ δ' ἐκ ἀνομίας κακά. Man begreift, dass den Alten das ῥητορικὸν εἶδος des antisthenischen Protreptikos auffiel, aber man begreift nicht, dass der Autor dieses erzrhetorischen Bruchstücks[1]) der Sophist Antisthenes sein soll, der gerade nach seiner Schreibart nicht der Rhetor A. sei.

Nun wird das Gegenbild unter der Herrschaft der ἀνομία vorgeführt, antithetisch zurückschlagend auf die einzelnen Punkte in der Schilderung der εὐνομία, wie es ja der Ἀντισθένειος τύπος der Synkrisis fordert. *Πρῶτον* (! s. oben S. 697) die ἀ σ χ ο λ ί α πρὸς τὰ ἔργα (!), — das Moment der σχολή und ἀσχολία erscheint auch in der Parallele Dio § 3 und beim Antisthenes des Symposion (IV, 44), wo schon Mehreres und ein sicheres Zeugniss auf den Protreptikos wies (vgl. Winckelmann, Antisth. Frg. S. 21). Ἐπιμελοῦνται (!) τοῦ ἀηδεστάτου (!), πραγμάτων ἀλλ' οὐκ ἔργων — die ἀρετή des Kynikers ist τῶν ἔργων (Frg. 47, 6), zur κακία aber gehört das πράγματα ἔχειν (vgl. die Prodikosfabel). Vier Sätze, die sämmtlich durch ἀλλὰ antithetisch gegliedert sind, folgen hier einander, nur von einem Satz mit τἀναντία unterbrochen. Τά τε χρήματα δι' ἀσχολίαν καὶ ἀμειξίαν ἀποθησαυρίζουσιν ἀλλ' οὐ κοινοῦνται, καὶ οὕτως σπάνια γίγνεται, ἐὰν καὶ πολλὰ ᾖ, — ganz das Echo der ersten Schilderung, nur umgekehrt. So anticapitalistisch aber argumentirt nur der Kyniker. Wir haben einen Beweis, dass sich der communistisch gesinnte Kyniker für das Cursiren des Geldes interessirte und — auch hier den absoluten Werth in blossen Relationswerth auflösend — seine Capitalisirung verhindern wollte: Diogenes hat gerade darum in seinem Idealstaat das Beinmarkengeld, das bloss Tauschwerth hat und bloss Creditgeld ist, — darum standen die χρήματα κυκλούμενα in der εὐνομία unter der πίστις. Wir wissen, dass Antisthenes gerade im λόγος προτρεπτικός die falsche ἐπιμέλεια um Mehrung der χρήματα schalt und die ἐπιμέλεια nach der δικαιοσύνη forderte, ohne die sich die Menschen vergewaltigten. Wenn übrigens der λόγος προτρεπτικός die ἄνθρωποι schilt (vgl. oben S. 412 f.), so stimmt auch das zu Jambl., wo allein dies Bruchstück F 12 Mal von den ἄνθρωποι spricht.

---

[1]) Für den rhetorischen Stil des Antisthenes bezeichnend auch wohl die Vorliebe für lange Worte (vgl. oben S. 244). Dieses Bruchstück von 45 Zeilen (Blass) hat 72 viersilbige, 27 fünfsilbige, 7 sechs- und siebensilbige Worte.

Nun kehrt die antithetische Gliederung der *τύχαι* wie in der positiven Rede wieder: *αἵ τε τύχαι αἱ φλαῦραι καὶ αἱ ἀγαθαὶ εἰς τἀναντία ὑπηρετοῦσιν· ἥ τε γὰρ εὐτυχία | οὐκ ἀσφαλὴς*(!) *ἐστιν ἐν τῇ ἀνομίᾳ | ἀλλ' ἐπιβουλεύεται*(!), | *ἥ τε δυστυχία | οὐκ ἀπωθεῖται | ἀλλὰ κρατύνεται διὰ τὴν ἀπιστίαν καὶ ἀμειξίαν*. Man sieht, wie diese antithetische Rhetorik rhythmisch gliedert, wie sie in's Einzelne sticht, und wie daraus namentlich die Composita mit *ἀ* priv. hervorwachsen. Dann ist in weiterer Corresponsion zum Lob der *εὐνομία* vom äusseren Krieg die Rede, den die *ἀνομία* mehr auf sich ziehe (vgl. wieder Dio § 9. Mem. IV, 4, 17 Schl.), und von der *οἰκεία στάσις* mit den gegenseitigen *ἐπιβουλαί* aus derselben *αἰτία* (vgl. zum freien, friedlichen Idealstaat des Kynikers und zu Hass und Streit aus zügelloser Gier Krates Mull. Frg. 2. 4. 6. 10. 34. 42. 45 und namentlich Diog. ep. 28). Gerade dies schwarze Bild von den inneren *στάσεις* und gegenseitigen *ἐπιβουλαί* lasen wir ja überall im protreptischen *λόγος* des Antisthenes (oben S. 409) und darum die Forderung der nothwendigen *ὁμόνοια* (ib.), die eben nur in der *εὐνομία* besteht (Mem. IV, 4, 16), und der *πολιτική* oder *βασιλικὴ τέχνη*, die ihm ja *δικαιοσύνη* ist. In der *τρυφῶσα πόλις*, sagt Plato, wo er ihr anerkanntermassen den kynischen Staat gegenüberstellt, ist die innere Fehde nothwendig, da Reiche und Arme einander feind sind. Die innere Fehde, lehrt der Kyniker, kommt aus der Ueppigkeit (Plut. de san. tu. 7), und auch der äussere Krieg kommt aus der *ἀδικία* (oben S. 265 ff.). Die Gerechten leben friedlich (ib.). Sie schlafen auch friedlich, hiess es oben, und nun vergleiche man zum Gegentheil in der *ἀνομία*.

Jambl. 103, 14:	Plat. Rep. 330 D ff. Kephalos:
Καὶ οὔτε ἐγρηγορόσιν ἡδείας τὰς φροντίδας εἶναι, οὔτε ἐς τὸν ὕπνον ἀπερχομένοις ἡδεῖαν τὴν ὑποδοχὴν ἀλλ' ἐνδείματον, τήν τε ἀνέγερσιν ἔμφοβον καὶ πτοοῦσαν τὸν ἄνθρωπον(!) *ἐπὶ μνήμας κακῶν ἐξαπιναίους ἄγειν.*	*εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντίς — —. ὑποψίας δ' οὖν καὶ δείματος μεστὸς γίγνεται — ὁ μὲν οὖν εὑρίσκων ἑαυτοῦ ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἀδικήματα καὶ ἐκ τῶν ὕπνων θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει — τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι.*

Mit der Einleitung der Republik, auch gerade mit der Kephalosfigur aber persiflirt Plato, wie wir sahen, den antisthenischen Protreptikos *περὶ δικαιοσύνης*. Vgl. dazu auch als Gegenbild

Diog. ep. 29, 1 den, dem rechtzeitig Ruhe und *ἐγείρεσθαι* zu Theil wird, *παύσας φόβων* und der *δείματα ψυχῆς*. Die Gerechten fürchten nichts, sagt Diogenes Stob. fl. 9, 49, aber die Seele der Ungerechten ist N a c h t und Tag in Aufruhr. Den seligen Frieden des ruhigen Gewissens ohne *φόβος, ταραχή, λύπη* malt Diogenes oft aus, s. Stob. fl. 9, ib. 24, 13. 14 Mull. 276 Gnom. Vat. 181. Mit einem schwerfälligen Facit, das eben das formale Bewusstsein des Autors zeigt, schliesst dieser Absatz bei J. wie der vorige. Die Corresponsion der Redetheile geht in beiden bis ins Kleinste, aber es zeigt sich darin nicht bloss rhetorische Schulung, sondern eine Freude am Gedankenschneiden, Differenziren, wie sie eben dem Antisthenes eigen ist.

Man wird sich nicht wundern, wenn man die Illustration zu dieser Paränese bei Xenophon findet, und ich will nur etwas aus dem besonders stark kynisirenden VIII. Buch der Cyropädie herausgreifen. Kyros befolgt mit den Seinen ganz das kynische *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* und giebt seiner Folie Krösos ein *καλὸν ἐπίδειγμα* für jene communistische Geldcirkulation (VIII, 2, 15 ff.). Während Andere ihre *χρήματα* vergraben oder verfaulen lassen oder mit Zählen, Bewachen u. s. w. *π ρ ά γ μ α τ α ἔχουσι* und doch nicht mehr essen und tragen können, sie müssten denn bersten (!), noch mehr sich umhängen können, sie müssten denn ersticken (!), sondern von dem Ueberfluss *π ρ ά γ μ α τ α ἔχουσι* und Hass und Neid sich zuziehn, giebt Kyros, helfend, wohlthuend, seinen Freunden Antheil an seinen Schätzen und macht sie dadurch *πιστοτέρους*, erwirbt sich *ἀ σ φ ά λ ε ι α καὶ εὔκλεια* (ib. 19—22), ja, er sagt den Freunden, dass all' sein Besitz ebensogut ihnen wie ihm gehöre (VIII, 4, 36). Glaubt man wirklich, dass der echte Grosskönig immer von seinen *φίλοι* sprach (VIII, 2, 13. 16 f. 19. 22. VIII, 4, 32 f. etc.) und sein Vermögen für ihr Gemeingut erklärte und mit seiner *βασιλεία* so tief in den *νόμοι* wurzelt (vgl. Cyr. I, 3, 18. VIII, 5, 25)? Sieht man nicht, dass der Perserkönig als constitutioneller, sentimentaler Socialist nicht Xenophon's Erfindung ist, dass er vom Oel kynischer Salbung trieft? Weil der König aber doch noch nicht zum ganzen Kyniker taugt, muss das *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* dazwischen (VIII, 3) auch an dem als *ἀνὴρ ἀγαθός* (!) und *καρτερῶν* (!) eingeführten Pheraulas demonstrirt werden, der den Vorzug hat niedern Standes zu sein und gearbeitet zu haben, und sich dabei als *δίκαιος* gegen seinen Vater (vgl. Mem. II, 2, 1 f.) gezeigt hat, den selbst seine karge Scholle *δίκαιος* findet (VIII, 3, 37 f.), der *φιλέταιρος* ist und eine Philosophie bekennt, die

den Menschen als das dankbarste (d. h. wieder gerechteste, vgl. Mem. II, 2, 1 ff.) Geschöpf preist (49). Vgl. im Nomoshymnus unserer Diorede *χάριτας — γονεῦσι παρὰ παίδων* § 6, was in der Parallele Mem. IV, 4, 17 wiederkehrt. Dieses kynische Prachtexemplar beklagt sich, dass es durch den gewonnenen Reichthum nicht *ἥδιον* esse und einschlafe, sondern *πλειόνων ἐπιμελόμενον πράγματα ἔχει* (40), und nun wird die vermeintliche *ἡδονή* des Reichthums von § 41 Schl. bis 43 in pointirten Antithesen besprochen, die sichtlich Xenophon suggerirt sind, und wobei das Wachen und Einschlafen-können auffallend hervorgehoben wird[1]). Schliesslich überträgt Pheraulas all seine Habe seinem neuen *φίλος* Sakas, und es genügt ihm, wenn der ihm nur Antheil giebt (46). So hat er statt der *ἀσχολία σχολή* zur *ἡδίων ἐπιμέλεια*, d. h. zum Dienst bei Kyros — fast hätte ich gesagt bei Sokrates —, so ähnlich klingt, was Antisthenes Symp. IV von sich sagt. Die Tendenzen des Bruchstücks bei J. klingen deutlich durch: es sind eben die des antisthenischen Protreptikos *π. δικαιοσύνης*.

Nun bricht zum Schluss, um das Schreckbild der *ἀνομία* zu krönen, der wilde Hass des Kynikers gegen den Tyrannen hervor, der ihm der satanische Typus ist. Man höre nur die handgreifliche Energie des Ausdrucks, wie sie keine andere antike Schule hatte. Es entsteht die „Tyrannis", *κακὸν τοσοῦτόν τε καὶ τοιοῦτον* aus nichts Anderm als aus der *ἀνομία*. Einige meinen, dass nicht die Menschen selber schuld seien, wenn sie der Freiheit beraubt würden, sondern der Zwang des Tyrannen, aber sie haben Unrecht. Denn wer da glaubt, dass Königthum oder Tyrannis aus irgend Anderm entstehen als aus der *ἀνομία* und *πλεονεξία*, der ist ein Thor. Wenn Alle sich zur Schlechtigkeit wenden, dann entsteht Einherrschaft. Denn die Menschen können ohne *νόμος* und *δίκη* nicht leben, und wenn sie aus der Menge gewichen sind, dann muss ihre *ἐπιτροπεία* und *φυλακή* auf Einen übergehn. Wo soll man hier zuerst den Kyniker greifen, da Alles kynisch ist? Man beachte zunächst, dass Königthum und Tyrannis hier gleiche Ursachen haben, aber damit durchaus nicht gleicherweise verworfen werden. Die Tyrannis hiess das grösste

[1]) Vgl. auch im Einzelnen Alles, was die Bruchstücke bei J. gegen Reichthum und Pleonexie bringen, mit dem, was Charmides bei dem kynisirenden Xenophon Symp. IV, 29 ff. aus der Armuth blüht: *πίστις, ἐλευθερία*, kein *φοβεῖσθαι* mehr vor Menschen oder der *τύχη*, süsser Schlaf u. s. w.



Uebel, das Königthum aber ist gerade die ἐπιτροπεία καὶ φυλακὴ νόμου καὶ δίκης, und man erinnere sich, dass Antisthenes das Ideal des ἐπίτροπος (s. seinen 3. τόμος und oben S. 40 ff.) und des φύλαξ (oben S. 55 f.) aufgestellt (vgl. Herakles als φύλαξ, dem Zeus die βασιλεία ἐπέτρεψεν Dio I Schl.) und die βασιλεία eben als νόμιμος und die δικαιοσύνη eben als βασιλικὴ τέχνη bestimmt hat. Die Nennung der δίκη weist wieder auf den Protreptikos π. δικαιοσύνης; im Nomoshymnus Mem. IV, 4 wird ja eben das δίκαιον mit dem νόμιμον eins gesetzt, und in der andern Parallele, bei Dio, gattet sich auch ausdrücklich der νόμος mit der δίκη (§ 8) und ist μεστὸς δικαιοσύνης (§ 6). Als normalen Zustand preist auch der Kyniker, wie es hier geschieht, die Freiheit (vgl. zu IV, 5), etwa wie Macchiavell in den discorsi die Republik; aber die Zustände sind eben für ihn nicht normal, und wie Macchiavell in der politischen Verrottung nach dem principe ruft, so der Kyniker in der moralisch-politischen Verderbniss nach dem βασιλεύς als σωτήρ, wesshalb er seine βασιλεῖς Kyros und Herakles zu socialen Reformatoren und strafenden Sittenrichtern gemacht hat. Die Zusammenstellung der ἀνομία gerade mit der πλεονεξία, die dem Asketen schon begrifflich antipodisch ist, zeigt auch den Kyniker, der wirklich die Entstehung der Tyrannis aus dem Mehr-haben-wollen erklärt hat (vgl. oben S. 204, 1 und Diogenes Stob. 93, 35. 97, 26: Reichthum verderbe den Staat, und aus Reichthum entstehe stets Tyrannis). Wer's nicht glaubt, der ist ein Thor, heisst es bei J. So grob ist nur der Kyniker und gerade im scheltenden (vgl. oben S. 412) Protreptikos. Dieses kategorische μωρός ἐστι hat Xenophon imponirt; Mem. IV, 1, 5 spricht er's nach, wo gerade die Methoden des Προτρεπτικός geschildert werden, und Cyr. III, 3, 45 in der Protreptik zur ἀνδρεία (I, 545). Nicht äusserer Zwang, sondern die Menschen selbst sind schuld an der Tyrannis, heisst es, die entsteht, wenn alle sich ἐπὶ κακίαν τράπωνται, — darum gerade haben wir hier den Προτρεπτικός zur Tugend. Ich will nicht mehr fragen, warum man diese ganze Verklärung des νόμος gerade einem Sophisten zuweist, während man doch sonst das Wesen der Sophistik auf nichts mehr als auf die Zerstörung des νόμος festgelegt hat. Aber ich muss doch fragen, ob wirklich gerade diese rein moralische Auffassung der Politik einem Sophisten zuzutrauen ist und nicht vielmehr am ehesten dem Kyniker. Die politische Umwälzung kommt von der Habsucht, von der allgemeinen Schlechtigkeit der Menschen,

die ja vom pessimistischen Kyniker immer betont und namentlich im Protreptikos gescholten wird. Nicht äusserer Zwang, sondern die Menschen selbst sind schuld: gerade dieses Hervorstellen der Selbstverantwortlichkeit, des *αὐτὸς αἴτιος* statt der äusseren *τύχη*, dieser Appell an das eigene Innere ziemt dem Kyniker, dem Prediger, dem Protreptiker.

Zum Schluss steigt bei J. wieder der gewaltthätige Uebermensch auf, welcher den dem Volk nützlichen *νόμος καταλύει*, wie bei Dio gerade der *νόμος μεστὸς φιλανθρωπίας τὴν βίαν καταλύει* (§§ 2. 4. 6). Man lese hier die Beschreibung dieses Uebermenschen, und man kann nicht mehr zweifeln, dass er identisch mit dem *πλεονέκτης* des Kallikles, jener Löwennatur, die das Gesetz der Menge und damit das *δίκαιον* durchbricht (Gorg. 483 f. 492, vgl. schon Gomperz, Gr. D. I, 351), und wir wissen ja, dass Plato im Gorgias dem Kyniker folgt. Zudem vernehmen wir die Antithese nach Aristot. Pol. III, 8 bei Antisthenes selbst, offenbar aus dem Munde einer Dialogfigur: *τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν*. Der ganze letzte Absatz bei Jamblich ist polemisch: *οἴονται δέ τινες τῶν ἀνθρώπων, ὅσοι μὴ ὀρθῶς συμβάλλονται* (F, Z. 34), *οὐκ ὀρθῶς ταῦτα λογιζόμενοι· ὅστις γὰρ ἡγεῖται — μωρός ἐστιν* (Z. 36 f.), *τοῦτο ἐνίους τῶν ἀνθρώπων λανθάνει* (Schlussworte des Ganzen Z. 45). Gegen wen sich die Polemik richtet, zeigt die Behauptung des *δίκαιον* = *νόμιμον* als des *πᾶσι κοινὸν καὶ συμφέρον, τῷ πλήθει συμφέρον*. Das steht in directem, wörtlichem Gegensatz zu des platonischen Thrasymachos Erklärung des *δίκαιον* als des *τοῦ κρείττονος συμφέρον*. So bleibt es dabei, dass Plato auf diese Polemik zurückblickt, und er blickt im Anfang der Republik auf Antisthenes' *προτρεπτικὸς περὶ δικαιοσύνης*.

---

2. Die *ἐγκράτεια* in I, 2.

In Mem. I, 2 kann man sehn, welche Macht der kynische Sokrates über Xenophon hat. Wie kommt er hier dazu, Sokrates als *ἐγκρατέστατος* zu vertheidigen? Er will die Anklage nur ungefähr (*τοιάδε τις*) wiedergeben, und er giebt sie allerdings nicht, wie sie lautet: er hat aus einer Anklage zwei gemacht, indem er neben der *ἀσέβεια* das *διαφθείρειν τοὺς νέους*, das sich eben nur auf das *διδάσκειν* der *ἀσέβεια* bezieht, wenn es über-

haupt, wie Zeller will (Archiv VIII, 589), in der Gerichtsklage genannt war, als einen besonderen, nicht mehr theologischen, zweiten Klagepunkt formulirte, was nicht nur der Auffassung Plato's (in Apologie und Euthyphro), der hierüber besser unterrichtet sein musste als Xenophon, sondern auch der objectiven Möglichkeit widerstreitet, wie Schanz, Apol. S. 13 ff., gezeigt hat. Warum that dies nun Xenophon? Er wird nicht der Erste gewesen sein, sondern vor ihm muss es schon Polykrates in seiner fictiven Anklage gegen Sokrates gethan haben, um sich eine breitere Angriffsfläche zu schaffen. Denn die Klagepunkte des sicherlich nicht sehr frommen Rhetors, soweit wir sie aus Xenophon und Libanius reconstruiren können (am besten jetzt bei Schanz S. 36 ff.), beziehen sich sämmtlich auf *διαφθορά* nicht durch *ἀσέβεια*, sondern durch bedenkliche politisch-sociale Lehren. Es war nicht mehr die historische Anklage, und es war ja auch nicht mehr der historische Angeklagte, gegen den so viele Jahre nach seinem Tode Polykrates schrieb, sondern es war, worin mir jetzt Schanz (Apol. 51) und Gercke (N. Jahrb. f. d. cl. Alt. 1898 S. 593) zustimmen, der literarische Sokrates, der ihn reizte; es waren die *ἐπαινοῦντες Σωκράτη*, speciell der eifrigste und älteste attische Sokratiker, Antisthenes, der im 1. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts, als man von Plato noch schwieg, eine wohlbekannte, komödienreife Figur war (vgl. v. Wilamowitz, Philol. Unters. I, 220), — woher sollte sonst Polykrates sein dialektisch specialisirtes, reiches Anklagematerial haben, das so absticht von den dumpfen, allgemeinen Verleumdungen der Ankläger in der platonischen Apologie und in Mem. I, 1? Polykrates hat die Anklage nach seinem literarischen Material verschoben, und Xenophon verschiebt sie nun wieder nach Polykrates.

Aber das Lob des Sokrates als *ἐγκρατέστατος*? Zur Antwort auf die historische Anklage passt das wahrlich nicht, aber auch nicht auf die politisch-socialen Anklagen des Polykrates, der sich gehütet haben wird, seinem kynisch orientirten Sokrates Vernachlässigung derjenigen Eigenschaft vorzuwerfen, von deren Lob er überfloss. So muss sich Xenophon, indem er die *διαφθορά* der *νέοι* anders, allgemeiner fasst, nicht nur wie die historische Anklage, sondern auch wie die des Polykrates, nach der Widerlegung jener (in I, 1) und vor der Widerlegung dieser (I, 2, 9 ff.) erst künstlich den Raum schaffen, um sein Lob der *ἐγκράτεια* anbringen zu können. Er fälscht die Anklage, wenn er sagt (I, 2, 2): *πῶς οὖν αὐτὸς ὢν τοιοῦτος ἄλλους ἂν ἢ ἀσεβεῖς*

ἢ παρανόμους ἢ λίχνους ἢ ἀφροδισίων ἀκρατεῖς ἢ πρὸς τὸ πονεῖν μαλακοὺς ἐποίησεν; ἀσεβεῖς ist in der hisorischen Klage begründet, παρανόμους wohl in der des Polykrates (vgl. ib. § 9), aber die übrigen Prädicate hängen in der Luft und zeigen nur den starken Tribut, den der Apologet dem Kynismus zahlt. Andererseits passt gerade, was in den Anklagen begründet ist, ἀσεβεῖς und παρανόμους, nicht entfernt zu der Schilderung des τοιοῦτος vorher in § 1 und in den folgenden Paragraphen. Denn wie lächerlich klingt, was Xenophon hier den doch theologischen und politischen Anklagen entgegenhält: Sokrates war im Liebesgenuss, im Essen und Trinken äusserst mässig, konnte Hitze, Kälte und Strapazen (auf der Agora oder beim Disput in den Säulenhallen?) gut vertragen und hatte geringe Bedürfnisse. Als ob nicht einer tugendhaft sein kann wie Robespierre, abgehärtet wie ein Veteran, gekleidet wie ein Bettler, ein rechter Gymnastiker und Hungervirtuose und doch ein Atheist und Revolutionär! Und als ob man wegen Schwitzens vor Gericht gestellt und als Gourmand und Roué hingerichtet würde! Doch das Unrecht soll ja in der Verführung Anderer bestehn. Aber wird man auf den Tod angeklagt, wenn man warme Mäntel empfiehlt und zum Trinken auffordert? Vielleicht giebt § 4 ff. bessere Auskunft: Auch seinen Körper vernachlässigte er nicht nur selbst nicht, sondern pflegte auch nicht die Sorglosen zu loben. Folglich, ergänzt man, durfte er auch nicht wegen Verführung der Jugend hingerichtet werden. Ueber den Appetit zu essen und über seine Kräfte zu arbeiten, missbilligte er, aber das mit Appetit Genossene gehörig auszuarbeiten billigte er. Wie ungerecht also die Anklage wegen Jugendverführung! Hätten die Athener geahnt, dass Sokrates das ἐκπονεῖν des Essens genau so empfohlen wie nach kynischem Muster Xenophon, der namentlich die Jagd dafür geeignet findet, — gewiss, sie hätten ihn freigesprochen! Dann wird noch seiner dürftigen Kleidung gedacht. Wenn er wenigstens Schuhe getragen hätte, wäre doch die Anklage noch verständlicher gewesen. Man sieht, der kynisch gepriesene Sokrates hat sich hier vor Xenophon's Auge geschoben und den Angeklagten verdeckt. Dieser Sokrates ist nicht hingerichtet worden und Antisthenes stand nicht vor Gericht. Es ist klar, Sokrates wird hier als kynische Reclamefigur in den feststehenden Programmpunkten der ἐγκράτεια vorgeführt. Wie der dionische Herakles und immer in den Superlativen des Kynikers erscheint er hier πρὸς πάντας π ό ν ο υ ς καρτερικώτατος, ἐγκρατέστατος in Bezug auf alle Lüste,

zur Mässigkeit πεπαιδευμένος (!), sodass er, wie Antisthenes Symp. IV, bei sehr (!) geringen Mitteln sehr (!) leicht auskommt — das ῥᾳδίως ἔχειν ist ja kynisches Lebensprincip (vgl. oben S. 482) — und zur ἐπιμέλεια αὑτοῦ, ψυχῆς, ἀρετῆς und Kalokagathie führt: es sind die sattsam bekannten antisthenischen Termini gerade als Synonyma. Die § 2 f. hervortretende ἐλπίς gehört zur dynamischen Ethik, die προτρέπει auf der ὁδός zum τέλος (vgl. oben S. 294 f.). In dem ganzen Hymnus § 1—8 könnte man höchstens § 4 eine Berücksichtigung der speciellen Anklage des Polykrates erblicken, der nach Libanius (vgl. Schanz S. 31) eben aus der auch hier von Xenophon nicht ganz verdeckten Bevorzugung der ἐπιμέλεια ψυχῆς vor der ἐπιμέλεια σώματος dem antisthenischen Sokrates einen Vorwurf gemacht zu haben scheint. Xenophon spielt natürlich die Körperpflege in die Diätetik hinüber, in der hier Sokrates genau das kynische Recept (oben S. 445 ff.) befolgt. Aus § 5 ff. spricht nicht nur der kynische Hass gegen die Habsucht, sondern specieller Antisthenes, der ἀντὶ τοῦ ἀργυρίου χάριτας fordert (Symp. IV, 3), die φιλία im Weisheitsstreben sucht (ib. 62 ff.), Sokrates preist, weil er gratis, in φιλία seine Weisheit giebt (ib. 43 f.), im Gegensatz zu den honorarlüsternen Sophisten, die er Sklaven schilt (oben S. 663). Zur ἐπιμέλεια ψυχῆς oder ἑαυτοῦ trieb er an (§ 2 f.), τὸ σῶμα vernachlässigte er nicht (§ 4 f.), von dem Eifer für die χρήματα brachte er ab (§ 5 ff.): das ist die echt antisthenische Disposition, in der hier die Gegenstände der ἐπιμέλεια in einer vom τὸ αὑτοῦ zum ἀλλότριον abfallenden Scala behandelt werden.

Xenophon benützt noch die einzige in den Anklagen des Polykrates sich bietende Gelegenheit, um wieder einen Abstecher in's gelobte Land der ἐγκράτεια zu machen: die Alkibiades-Kritias-Controverse. Er verschiebt wieder die Anklage in's Kynische, als ob Kritias und Alkibiades nicht als verderbliche Politiker, deren Grundmotiv rücksichtsloser Ehrgeiz (§ 14), sondern als Weichlinge und Lüstlinge verfehmt wurden. Als ob die Akropolis gewankt hätte, weil Alkibiades über den Durst trank! Ganz naiv sagt Xenophon dem Ankläger, Sokrates sei für die Moral Jener nicht verantwortlich, da sie nur Politik bei ihm gelernt hätten. Nur Politik! Eben ihre schlechte Politik, würde der Ankläger antworten. Wenn auch Xenophon hier der allgemeinen These des Kynikers von der unverlierbaren Tugend widerspricht, so behandelt er doch die Psychologie der Leidenschaften § 22 f. nach kynischem Muster (vgl. oben S. 610 ff.) und schildert danach

das διαθρύπτεσθαι der Beiden[1]), ihr ἀμελεῖν αὐτοῦ (!) und ἀσκήσεως (!), hängt dem Kritias ein kynisches Geschichtchen von Akrasie an (vgl. I, 351. II, 204, 2), ohne den Humor der Sache zu begreifen, und spricht es Antisthenes nach, dass sie lieber sterben würden als so leben wie der αὐταρκέστατος (!!) χρημάτων (!) und ἐγκρατέστατος Sokrates (vgl. oben S. 663).

3. I, 3 etc. und das erotische Symposion des antisthenischen Proteptikos.

α. *Die ersten Spuren der antisthenischen Symposionsprotreptik.*

Xenophon kann sich nicht genug thun, die ἐγκράτεια des Sokrates zu preisen, die Niemand bezweifelt hat. Als ob Alles daran hing, wie Sokrates ass und trank, und als ob es so wunderbar, dass der arme Plebejer kein Schwelger war und der verheirathete Sechziger, den Xenophon kennen lernen konnte, sexuelle Ausschweifungen nicht gerade suchte! Wie lächerlich klingen die Schlusssätze von I, 3 für den greisen Familienvater: er enthielt sich leichter der Schönsten und Blühendsten als Andere der Hässlichsten und Verblühtesten, und er empfahl, für sexuelle Bedürfnisse sich Solche zu wählen, die wenig Eindruck und wenig Scherereien machen! Und er selbst glaubte (offenbar nach dieser bordellfreundlichen Maxime), ἀρκούντως angenehmer und sorgloser zu leben als Andere, die sich eben viel Scherereien machen. Das glaubt natürlich nicht der echte Sokrates, und Xenophon kann es unmöglich von ihm in seinem Alter gehört haben, sondern nur von ihm in einem Jahrzehnte früher spielenden Dialog gelesen haben. Es ist unbegreiflich, dass man dies dem „treuen Historiker" durchgehn liess: wir ertappen ihn hier in flagranti, wie er den literarisch-fictiven Sokrates statt des echten unter-

---

[1]) In Sokrates hätten sie noch einen σύμμαχος gehabt zum κρατεῖν ihrer schlechten Begierden (§ 24); genau so kann in Araspes das Gute κρατεῖν, sobald er in Kyros einen σύμμαχος hat (Cyr. VI, 1, 41). Bei den ἀνθρώποις ἀνομίᾳ μᾶλλον ἢ δικαιοσύνῃ χρωμένοις in Thessalien denkt wohl Xenophon auch an seinen Todfeind Menon; doch muss auch Antisthenes (dessen δίκαιον = νόμιμον übrigens in den Worten steckt) die Dynastenpolitik Thessaliens schwarz angesehen und wird das wohl in seiner Polemik gegen Gorgias, dessen Weizen dort blühte (vgl. das γοργιάζειν der Thessalier Philostr. soph. I, 16), ausgesprochen haben, vgl. auch den kynisch angesteckten Crito 53 D.

schiebt. Und er gesteht ja ein, woher er Jenen hat: denn Antisthenes glaubt das und sagt das Symp. IV, 38 f.; er bekennt dort, *δεομένου σώματος ἀφροδισιάζειν* (vgl. Sokrates § 14), nicht wählerisch zu sein und durch diese Lebensweise so viel *ἡδονή* zu haben, dass er nicht mehr zu haben wünscht. Antisthenes predigt ja auch dort genau dieselben diätetischen Maximen (37. 40 ff.), die hier (§ 5 ff.) Sokrates verficht. Die Einzelheiten der diätetischen *παιδεία* (!) *ψυχῆς καὶ σώματος* von § 5 an sind bereits oben S. 459 ff. behandelt, wo sie genau in die kynische Diätetik einschlugen, und ich will hier nur an die charakteristischen Rahmenmotive erinnern: Genau dasselbe, was hier am Anfang Xenophon von Sokrates sagt, dass er kein *ἔργον* wüsste, das ihm nicht *ἀρκοῦντα* biete, lässt er Symp. IV, 40 Antisthenes von sich sagen, und die Heranziehung des Kirkemythus am Schluss müsste man schon als Homerdeutung, als diätetische Paränese, als Lob des Odysseus, als Vergleichung mit den *ὗς* Antisthenes zuweisen, selbst wenn man nicht wüsste, dass er *περὶ Κίρκης* geschrieben.

Das im Folgenden für die *ἀφροδίσια* gegebene Recept, die Schönen zu meiden und sich an die nicht Verlockenden zu halten, wird nicht nur von Antisthenes Symp. IV, 38 ausgesprochen, sondern entspricht der von ihm und andern Kynikern geäusserten Verachtung der Ehebrecher, die sich so viel Scherereien machen — das *πράγματα ἔχειν* ist ja dem Kyniker ein Greuel, vgl. oben S. 454 f. 489 —, um das, was sie für einen Obolos haben könnten (L. D. VI, 4). Man achte auf die wieder den Gorgianer verrathenden antithetischen Corresponsionen in den Schlusssätzen § 14 f.: *μὴ δεομένου — οὐκ ἄν, δεομένου — οὐκ ἄν. ῥᾷον — τῶν καλλίστων καὶ ὡραιοτάτων ἢ οἱ ἄλλοι τῶν αἰσχίστων καὶ ἀωροτάτων. οὐδὲν ἧττον — ἥδεσθαι, λυπεῖσθαι δὲ πολὺ ἔλαττον.* Wohl wegen des *οὕτω παρεσκευασμένος*, das aber nicht nur § 14, sondern auch § 5 wiederkehrt und zur kynischen Willensethik passt (vgl. S. 43), haben unsere Textkritiker den § 15 gestrichen, der doch mit der hedonischen Genügsamkeit (*ἀρκούντως*) den so bezeichnenden Abschluss bietet (vgl. Symp. IV, 39) und die Behandlung der *δίαιτα* und der *ἀφροδίσια* zusammenfasst [1]). Und sie gehören thatsächlich zusammen, wie ja auch der Kyniker wünscht, sich den Hunger so leicht wie das sexuelle Bedürfniss

[1]) Zudem zeigt das erst jüngst in Aegypten gefundene Bruchstück einer der Wende des 3. und 4. Jahrhunderts angehörenden, also für uns

vertreiben zu können (s. Stellen oben S. 455. 488), und wie sie auch in der parallelen Antisthenesrede in Symp. IV zusammenstehn, die ja genau ebenso wie Mem. I, 3 das ganze Leben nach dem Grundsatz *τὸ παρὸν ἀρκεῖ* 38. 42, vgl. Mem. § 5. 15, bestimmt. Es ist sicher nicht Zufall, dass Mem. I, 3 auch mit dem scheinbar herausfallenden erotischen Kritobulosgespräch (§ 8 ff.) in demselben Capitel des Symposions (IV, 10 ff.) seine Parallele findet. Ein Vergleich mit Mem. I, 3 zeigt nun die Behandlung des Symposions als die bei Weitem reichere und echtere, weil sie im passenden Tone aus der Scenerie hervorwächst. Denn die Rathschläge über Essen und Trinken und der *παιδικὸς λόγος* vom schönen Kritobulos gehören natürlich in ein Symposion und sind scherzhaft gesprochen. In der dürftigen, theilweise nur recapitulirenden Behandlung der Mem. sollen sie auch garnicht philiströs gemeint sein. Oder sollen hier die Hyperbeln über die Wirkung des Kusses § 9 ff. mit tragischem Pathos gesprochen sein, und glaubt man, dass Xenophon an der einzigen Stelle der Mem., wo er sich nennt, ernsthaft sich von Sokrates einen Thoren (*ὦ μῶρε* 13) schelten lässt? Nach den diätetischen Rathschlägen aber war es wirklich nöthig, zu versichern: *τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων* § 8.

Doch soll nun wirklich der ernste Antisthenes das Original geboten haben zu der scherzhaften symposiastischen Behandlung der diätetischen Maximen, die er Symp. IV vorträgt? Man vergesse nicht das *ἅμα σπουδάζων* beim *παίζειν*; es ist ein paränetischer Scherz (*παραινεῖ* heisst es Mem. § 8). Da wir bei Xenophon immer „Kyros" fragen müssen, um über „Sokrates" Bescheid zu bekommen, so lesen wir Cyr. II, 3, 1: *τοιαῦτα καὶ γελοῖα καὶ σπουδαῖα ἐλέγετο κ. τ. λ.*, nämlich bei einem sehr wenig persischen Mustergastmahl, das Xenophon inscenirt hat, um zu zeigen, wie Kyros für angenehme und zum Guten antreibende Reden sorgte (Cyr. II, 2, 1). Wir haben also hier sozusagen ein protreptisches Symposion vor uns, und das führt auf den Gedanken, in Antisthenes' Protreptikos die Quelle zu suchen, aus der dieser Wein sprudelt. Und allerdings spricht Vieles dafür, dass wenigstens in einem der fünf Bücher dieser Schrift die Protreptik beim heiteren Becherklang geübt wurde. Wir haben vom antistheni-

ältesten Memorabilienhandschrift, „dass der von Dindorf getilgte Schlussparagraph des Cap. III ebensowenig gefehlt hat wie das innerhalb dieses Absatzes von Cobet getilgte *ἀρχούντως*" (Gomperz, Anzeiger d. philos.-histor. Cl. d. Wiener Akad. 1897 VII S. 8).

schen Protreptikos nur drei Fragmente, die nur je einen Ausdruck enthalten: das 1. spricht vom kleinen Becher, das 2. von Ferkelnahrung, das 3. vom Nachtgeschirr. Man wird zugeben: dergleichen Themata gehören selbst beim Kyniker höchstens in den Kneipton. Entscheidend ist das 1. Fragment, das eben das Trinken aus kleinen Bechern lobt, — eine Stelle, auf die, wie man längst bemerkt hat, das xenophontische Symposion II, 26 hinblickt (zumal mit der Anspielung auf das eben vom Protreptikos überlieferte Gorgianisiren, L. D. VI, 1), und die zeigt, dass Antisthenes die temperenzlerischen Ansichten von Symp. IV und Mem. I, 3 im Protreptikos kundgab. Man hat auch bereits des Isokrates Bemerkung (Hel. § 12) gegen Die, welche die *βομβυλιοὺς καὶ τοὺς ἅλας* loben, auf Antisthenes' Protreptikos (Frg. I *βομβυλιός*) bezogen, und danach war dort auch von Essensdiät die Rede. Isokrates aber führt weiter darauf, dass auch Plato auf den Enkomiasten des nützlichen Salzes gerade im Programm seines Symposions (177 B) anspielt, bei dem er übrigens, wie zum Trotz gegen den *βομβυλιός* des Antisthenes, seinen Sokrates aus einem Eimer trinken lässt (214 A) und keineswegs als Temperenzler vorführt.

Sehen wir uns das protreptische Gastmahl Cyr. II, 2 an: Es beginnt mit Scherzreden über die mangelnde *παιδεία* der Rekruten, illustrirt namentlich durch eine Anekdote vom gierigen Vordrängen beim Essen (*ὄψον*); dann wird der Werth des Scherzes principiell anerkannt, und daran schliesst sich eine echt antisthenische Wortdistinction des *ἀλαζών*, der sich für reicher und tapferer ausgebe, — das Thema der Protreptik nach Jambl. und Mem. I, 7. Dann ist § 14 ausdrücklich vom *προτρέπεσθαι εἰς δικαιοσύνην* die Rede, vom Nützen zur ökonomisch-politischen Fähigkeit, von der Erlernung der *σωφροσύνη* etc., die durch Väter, Lehrer, Bürger nur ernsthaft und durch Schläge u. dgl. geschehen könne, — das Alles lässt keinen Zweifel mehr zu, ob es eine scherzende Protreptik geben könne, und erinnert im Einzelnen an die Rede des Protagoras-Antisthenes 318 E 325 D E 326 C D etc., — und man beachte, dass sich der Protagoras auf Antisthenes' Protreptikos bezieht (vgl. ob. S. 680. 686. 690 ff. u. unt.). Dann folgen Cyr. II, 2 wieder Neckereien, dann eine ernste Erwägung, die das *πλεονεκτεῖν* der *κράτιστοι* als Allen, auch den Schlechten *συμφέρον* rechtfertigt und in eine Verspottung der *ἰσομοιρία* ausläuft, — wagt hier der militärische Praktiker Xenophon dem antisthenischen Protreptikos (vgl. S. 692. 704 etc.) zu widersprechen?

Dann führt die Forderung der Philoponie wieder in die rein kynische Sphäre, wo das Ideal der Kalokagathie und der steilen Tugend gegenüber der durch die Lüste des Augenblicks schreitenden Schlechtigkeit aufsteigt, und mit kynischen Thiervergleichen (*ὥσπερ κηφῆνας*, dazu mit gorgianischem Gleichklang *κοινῶνας, ἵπποι, δίκαιον ἀδίκων συνεζευγμένων*, — der Protreptikos gorgianisirt ja und handelt *π. δικαιοσύνης* und, was in's Kyroslager passt, *π. ἀνδρείας*) werden die kynischen Regeln aufgestellt, dass man die Guten sich zu Bundesgenossen machen soll (vgl. Antisth. Frg. 15, 2), wenn sie auch keine Landsleute sind (vgl. oben S. 328), dass die *φαῦλοι* von den *σπουδαῖοι* zu sondern sind (vgl. Antisth. Frg. 61, 23) und die unbrauchbaren *πονηροί* aus dem Heere auszustossen sind; vgl. hierzu Antisthenes L. D. VI, 6: *ἄτοπον ἔφη τοῦ μὲν σίτου αἴρας ἐκλέγειν καὶ ἐν τῷ πολέμῳ τοὺς ἀχρείους, ἐν δὲ πολιτείᾳ τοὺς πονηροὺς μὴ παραιτεῖσθαι.*

Nun fühlt sich Xenophon verpflichtet, den trockenen Ton wieder aufzugeben und das Gelage in einem *παιδικὸς λόγος* enden zu lassen, natürlich mit protreptischer Tendenz. Denn Sambaulas (= Sokrates) hat sich „nach hellenischer Sitte“ einen Geliebten erkoren, der lächerlich hässlich ist, aber von kynischer, schwitzender Willenstüchtigkeit (*οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ*). Und nun müssen wir wieder zur Aufklärung Mem. IV, 1, 1 f. heranziehn: er nützte nicht nur *σπουδάζων*, sondern auch *παίζων* den Genossen; denn oft sagte er, er sei verliebt in Einen, aber offenbar war er es nicht in die blühenden Körper, sondern in die *πρὸς ἀρετὴν* tüchtigen Seelen. IV, 1 leitet, wie wir sahen, die Protreptik ein, und so haben wir nun einen klaren Zusammenhang: Antisthenes zeigte offenbar in einem seiner protreptischen Bücher, wie man auch *παίζων* nützen, d. h. die protreptische Kunst entfalten könne, und die Scenerie war ein Symposion, und die *παιδιά* bestand namentlich darin, dass Sokrates in der Maske des *ἐραστὴς σώματος* auftrat, aber — und darin liegt das Protreptische — in Wahrheit sich als *ἐραστὴς ψυχῆς* offenbarte. Jetzt begreifen wir, warum Plato in Schriften, die sich auf den antisthenischen Protreptikos beziehn, so dramatisch übermüthig ist, so im Protagoras, in Rep. I und vor Allem im Euthydemus; jetzt verstehn wir dort das korybantenhafte Gelächter der *ἐρασταί* (Euthyd. 276 D 277 D etc.) über jeden elenktischen Scherz und die dringende Versicherung, dass diese Elenktik nur ein *παίζειν* als Einleitung der Protreptik sei 277 D — 278 D). Danach scheint die vom Euthydemus verspottete Elenktik schon bei Antisthenes nicht ganz ernsthaft ge-

wesen zu sein. Ferner scheint dieser paidiastische Protreptikos onomatologische Spielereien enthalten zu haben, worauf wohl auch die seltenen Worte seiner Fragmente weisen, und worin ihm die Symposien des Xenophon folgen (Symp. IV, 26. Cyr. II, 2, 12 etc.).

Es ist nun doch nicht Zufall, dass Xenophon den Antisthenes (als Hauptfigur neben Sokrates) gerade in seinem Symposion vorführt, und zwar als Elenktiker (IV, 2 ff. VI, 5), als *ἐραστής* des Sokrates und als solcher geneckt, weil es ihm nicht um dessen *ψυχή*, sondern um seine *εὐμορφία* (!) zu thun sei (VIII, 4 ff.). Wer zu lesen versteht, sieht daraus, dass Antisthenes auf einem Symposion Sokrates als Verfechter des *ἔρως ψυχῆς* vorgeführt hat. Es zeigte sich, dass die Beziehungen des xenophontischen Symposions (vor Allem die Themata von der *δικαιοσύνη* des Kallias und dem Reichthum des Antisthenes, auch z. B. die Lehrbarkeit der *ἀνδρεία* Symp. II, 12 f.) auf den Protreptikos (*π. δικαιοσ. κ. ἀνδρ.*) wiesen. Wir sahen andererseits, dass die Fragmente dieses Protreptikos auf ein Symposion passen. Wir können sogar den Ort des antisthenischen Symposions angeben: das Haus des Kallias. Dort spielt nicht nur das ihm nachgebildete xenophontische Symposion, sondern auch der auf den Protreptikos hinweisende Protagoras und der Kallias des Aeschines, und die Brücke zwischen dem Symposion und der Sophisteneinkehr dieser beiden Dialoge (vgl. Athen. V, 220) schlägt Symp. IV, 62: Du, Antisthenes, hast dem K a l l i a s Hippias zugeführt und den weisen Prodikos, da du sahst, dass Jener (der reiche Kallias) Philosophie und Dieser Geld brauchte. Und damit man nicht glaube, Xenophon phantasire, liest man bei Antisthenes (Frg. 58, 7) auf die Frage, wesshalb nicht die Reichen zu den Weisen kommen, sondern umgekehrt, die Antwort: weil die Weisen wissen, was ihnen zum Leben fehlt, Jene aber nicht, da sie sonst mehr nach Weisheit als nach Geld streben würden. Dieser Witz stand also im Protreptikos, und das stimmt ja auch zum Inhalt des *λόγος προτρεπτικός*: strebt nicht nach Geld, sondern nach Weisheit und Tugend! Die Weisen kamen also bei Antisthenes zu den Reichen, und zwar passt gerade Prodikos gut für die Onomatologie und Hippias für das Thema der *δικαιοσύνη*. An das Symposion beim reichen Kallias, der durch Geld Tugend wirken will, gehört nicht nur jener paränetische Witz von den Weisen und Reichen, sondern namentlich auch ein sonst ganz unverständliches Fragment des Antisthenes (S. 57, 6): *οὔτε σ υ μ π ό σ ι ο ν χωρὶς ὁμιλίας*

οὔτε πλοῦτος χωρὶς ἀρετῆς ἡδονὴν ἔχει. Weitere kynische Symposionsstellen s. unten.

Dort ward nun das hedonische Lob der asketischen Lebensweise verkündet, wie es Xenophon im Symposion Antisthenes selbst aussprechen lässt, und dahin gehören wohl die Scherze von Antisthenes, der sich selbst δι' ἀγορᾶς τάριχον trägt (Frg. 64, 44, anschliessend vielleicht das Lob des Salzes, auf das Plato und Isokrates anspielen, s. oben S. 711), und der den Chiton durch Verdopplung des Himation ersetzt (Frg. 62, 31, — das kynische Dictum ist natürlich für die Anekdote auf die kynischen Personen übertragen). Noch weitere, auf Essen und Trinken bezügliche Pointen, die in den antisthenischen Fragmenten so auffallend zahlreich sind, fielen wohl auf diesem Symposion. So 53, 16 (τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φειδίτια ἐκάλει), ferner 27, 5. 51, 9, auch 56, 1 (wie es scheint, eine Mahnung, das Fest — das antisthenische Symposion wird wie das des Plato und Xenophon als Siegesfest motivirt sein — nicht in ordinärer Weise zu einer γαστριμαργίας ἀφορμή werden zu lassen, sondern eine protreptisch fördernde Unterhaltung mit Weisen zu bieten) und namentlich Frg. 62, 30: εἰπόντος αὐτῷ τινος παρὰ πότον, ᾆσον, Σύ μοι, φησίν, αὔλησον; dahin gehören auch andere antisthenische Aeusserungen über das Flötenspiel, vgl. Antisth. Symp. VI, 5 des Elenktikers Antisthenes αὔλημα und den αὐλητής Antisth. Frg. 65, 46 und Mem. I, 7, 2 (vgl. Prot. 323 A 327) als Beispiel gerade für die Protreptik. Ferner lassen sich wohl im Symposion des ja gorgianisirenden Protreptikos (L. D. VI, 1) einige übermüthige Wortspiele des Antisthenes am besten placiren, so z. B. Frg. 56, 2: κρεῖττον εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεσεῖν und 60, 17: πρὸς δὲ τὸν ἐρώμενον ποδαπὴν γήμῃ, ἔφη, ἂν μὲν καλήν, ἕξεις κοινήν· ἂν δὲ αἰσχράν, ἕξεις ποινήν.

Dies Dictum führt weiter darauf, dass hier überhaupt, wie ja nicht zufällig (s. unten) auch im plutarchischen Weisengastmahl, vom Heirathen die Rede war. Zwar für das blosse sexuelle Bedürfniss empfahl Antisthenes nur nicht wählerisch zu sein (L. D. VI, 3 f. Symp. IV, 38), aber für die Heirath um der Kindererzeugung willen (vgl. die Unterscheidung auch Mem. II, 2, 4) müsse man die εὐφυεστάτας wählen, und nur der Weise wisse, welche man lieben soll (L. D. VI, 11). Dies Letzte kann natürlich nicht ohne παιδιά gesagt sein, und thatsächlich erscheint ja im Symposion Antisthenes als Kuppler und als berufen, passende Heirathen zu stiften. Darum präsentirt sich auch der kynische

Kyros bei Xenophon im lachenden Uebermuth eines Symposions als *δεινὸς* in der *τέχνη* der Gattenwahl (Cyr. VIII, 4, 17 ff., vgl. in der Kynikerpredigt des Epiktet den *βασιλεύς* als *ἐπίσκοπος* (!) der Ehen u. s. w. mit einem Homercitat (!), das Theo Sophist. Progymn. 5 Diogenes anwendet). Der antisthenische Relativismus (vgl. I, 444 ff.), der hier die *ἁρμόζοντες* zusammenfügt, ist derselbe, der Symp. V die Gesichtstheile des Sokrates schöner, weil praktischer sein lässt als die des Kritobulos, wobei für die Argumentation nicht absichtslos mit Sokrates zugleich Antisthenes verantwortlich gemacht wird (§ 8) und § 9 der Gorgianismus *φιλήματα ἀναδήματα* wieder auf Xenophon's Quelle zurückweist. Die Erwägung, dass die Schönheit des Menschen, des *ἵππος* und der Geräthe verschieden sei und sich nach dem *πρός τι* (Symp. V, 3 f.) richte, führt darauf, dass auch die antisthenische These *καλόν* = *χρήσιμον* oder *ἁρμόζον* im antisthenischen Protreptikos aufgestellt wurde, — also das Thema des auch sehr übermüthigen grösseren Hippias, und allerdings: Hippias ist ja anwesend (vgl. oben S. 713), und die Bestimmung des *καλόν* geschieht auch im kritisch-protreptischen Euthydemus 300 E ff. Möglich, dass auch der sich ebenso stark mit Antisthenes beschäftigende kleinere Hippias seinen Anlass im Protreptikos hatte, auf den ja die diesem Dialog parallele Erörterung in Mem. IV, 2 weist. Und so wird auch das durch Dio als kynisch bestätigte Bonmot des Sokrates gegen Hippias *ἐπισκώπτων* (Mem. IV, 4, 6) aus dem protreptischen Symposion stammen. Es ist da (ib. § 5) die Rede von der *διδακτὴ δικαιοσύνη*, also dem Thema des Protreptikos, und es heisst da: *φασὶ δέ τινες καὶ ἵππον καὶ βοῦν τῷ βουλομένῳ δικαίους ποιήσασθαι πάντα μεστὰ εἶναι τῶν διδαξάντων.* Unsere Textkritik hat das natürlich gestrichen, ohne zu bedenken, dass es als Interpolation närrisch, wohl aber als Scherz des Autors denkbar ist. Und allerdings: *ἵππος* und *βοῦς* werden nicht nur auch Symp. V, 3 und im grösseren Hippias als Beispiele genannt, sondern in dem Symposion Cyr. II, 2, 26 heisst es: *ἵππων ἐνόντων οὔτε δίκαιον ἀδίκων συνεζευγμένων.* Hier ist nun weiter die *παιδιά* des Sokrates Oec. XI, 4 ff. (*παίζεις* § 7) hinzuzunehmen, dass auch ein Pferd, das doch keine Schätze habe, der Kalokagathie, *ἀρετή* fähig sein könne, wenn es *ψυχὴν φύσει ἀγαθήν* habe. Man sieht, es ist das protreptische Thema vom seelischen Reichthum, und damit man noch deutlicher sehe, dass es sich bei diesen Thierbeispielen zur Tugenderziehung um eine Scene des antisthenischen Protreptikos handelt, liest man

bei Plato, wo er sich, wie wir sahen, auf den protreptischen Sokrates des Kynikers bezieht, Apol. 19E 20AB von Hippias und andern Sophisten, die sich als Erzieher anbieten, und denen der reiche Kallias viel Geld gebe, worauf ihn Sokrates, sichtlich scherzend, anredet: wenn deine Söhne Füllen oder Kälber wären, so wüssten wir, wer ihnen die Kalokagathie und ihre *ἀρετή* beibringt. Nun aber, da sie Menschen sind, wer lehrt ihnen die *πολιτικὴ ἀρετή*? Die Kalokagathie und die *πολιτικὴ τέχνη* sind bei Antisthenes Synonyma für die *δικαιοσύνη* (Symp. III, 4 und I, 494 etc.). Aber mit dem Vergleich von der *παιδεία* der Pferde antwortet Sokrates auch im xenophontischen Symposion neckend dem Kyniker (II, 10), der fragt, wie Jener mit einer Xanthippe zusammenleben könne. So mündet das wieder in das Thema der Gattenwahl, das bezeichnenderweise Antisthenes anregt, und bald wird noch deutlicher die Carricatur der Xanthippe, die er hier II, 10 die schlimmste Frau der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nennt, aus seinem protreptischen Symposion aufsteigen.

β. Theodote (Mem. III, 11), Xanthippe und Alkibiades bei Antisthenes.

Der Weise als Erotiker, als *μόνος εἰδὼς τίνων χρὴ ἐρᾶν* gab nun sicher nicht bloss in der Rolle des Heirathsstifters dem Symposion Stoff zum Lachen; er musste zeigen, dass er in der Liebeskunst sogar die Hetären übertraf und ihr Lehrer sein konnte. Hier, meine ich, schlägt nun das Theodotecapitel (Mem. III, 11) hinein. Krohn (S. 123) nennt es eine Blasphemie, und Lehrs (p. XXII) fragt: Ist die Scene, wie sie da steht, in der Wirklichkeit der Dinge auch nur möglich? Nein, aber ist sie als Interpolation verständlicher? Doch möglich und verständlich wird sie sogleich, wenn man sie aus der Abgerissenheit bei Xenophon (vielleicht als Erzählung) in das burleske Phantasietreiben eines Symposions stellt[1]). Aber eines Symposions, das zugleich ein Protreptikos ist. Denn der Zweck des Ganzen ist sichtlich, die Protreptik auch in einer Situation zu zeigen, die sich ihr am meisten zu versagen scheint. Man sehe, wie hier Scherz und Protreptik durch das ganze Capitel Hand in Hand gehn und überall der Kyniker den Weg weist.

---

[1]) Eine Hetäre auf einem sokratischen Symposion s. auch Wachsmuth's Wiener Apophthegmensammlung 188. Vgl. noch Ael. XIII, 32.

Nach einem etwas mageren Witzwort in § 1 beweist Sokrates § 2 f., dass die Hetäre den Besuchern χάριν ἔχειν muss, und allerdings geht Antisthenes nur zu Weibern, αἵ χάριν εἴσονται (L. D. 3). Dann weiht der Weise sie in die Liebeskunst ein, predigt ihr, dass die Freunde ein kostbares Gut, viel kostbarer als Schafe, Ziegen und Rinder, — als Pferde, Hunde und Vögel hiess es Mem. I, 6, 14, sonst aber ist die gewaltige Schätzung der φιλία hier ebenso wie dort kynisch (vgl. oben S. 673 und Späteres), und der xenophontische Sokrates selbst gesteht es ein, indem er im Symposion (!) die Leidenschaft, φιλίας zu stiften, Antisthenes zuweist. Aber, räth Sokrates der Theodote, dabei nichts τῇ τύχῃ ἐπιτρέπειν! τύχῃ μηδὲν ἐπιτρέπειν, tönt es bei Antisthenes Frg. 15, 2. Vielmehr müsse man es wie die Spinnen machen oder wie auf der Hasenjagd. Also die Zoologie wird noch weiter bemüht — in § 5—8 sieben Thiergattungen! —, aber wann hätte der Kyniker darauf verzichtet? Und nun wird die Hasenjagd in einer Weise als Vorbild gepriesen und genau beschrieben, dass man die Freude und die helfende Hand des Autors des Cynegeticus und des praktischen Waidmanns Xenophon spürt. Dass man aber so lange gemeint, der historische Sokrates habe ernsthaft einer Hetäre die Einzelheiten der Hasenjagd auseinandergesetzt, ist vielleicht das Amüsanteste an dem ganzen Capitel. Doch dem Kyniker ist die Jagd pädagogisch wichtig (L. D. 31), und schon der erste κύων, der Lobredner der cheironischen παιδεία, hat zweifellos seinen Namen begründet mit der Nützlichkeit des Jagdhundes (vgl. oben S. 54). Und was lässt hier der ganze Jagdvergleich § 8 als das Nöthigste hervortreten? Κύνας und ἄλλας κύνας und noch einmal ἄλλας κύνας. Der Jagdhund für Freunde: das ist der Gegenstand dieses Capitels, wie der Wächterhund gegen Feinde der Gegenstand von Mem. II, 9, und das sind ja die zwei Seiten des kynischen Ideals (vgl. oben S. 55). Das Vorbild der Jagd spielt ja weiter in § 9 ff. und das Facit in § 15 lautet, dass Theodote Sokrates als συνθηρατὴς τῶν φίλων verlangt. Sagt es nicht genug, dass dieses Capitel Sokrates als κύων in's Licht stellt? Aber man höre ihn selbst. Mem. III, 11 lehrt: Auch die Hetäre bedarf des Weisen als des besten Kupplers und Symp. IV, 61 verkündet Sokrates als besten Kuppler Antisthenes. Ruft nicht das Symposion mit der Kupplerrolle nach einer Hetärenscene wie Mem. III, 11, und ist nicht zugleich die Kupplerrolle als symposiastisch erkannt? Zum Ueberfluss sagt Sokrates Symp. IV, 63, der Kuppler Antisthenes habe ihn zum κυνοδρομεῖν

gebracht. Da ist das Jagdbild des Theodotecapitels, das damit an das Symposion gekettet ist[1]): Sokrates erscheint dort in dem Beruf, den er hier als den des Kynikers vorführt. Und dass es eine ἄδοξος τέχνη ist (Symp. ib. 56), musste erst recht diesen reizen.

Aber die Beziehung geht ja noch mehr in's Einzelne. Symp. IV, 57 heisst es: Der rechte Kuppler, als der sich eben dort Antisthenes entpuppt, lehrt die Gefallen weckende Haltung, Frisur, Kleidung — ist er nicht der geborene Hetärenlehrer? Dann lehrt er ib. 58: ὄμμασι φιλικῶς βλέπειν und den sanften Stimmklang und die Freunde lockenden Reden. Und was muss die Hetäre der Mem. wissen? § 10: ὡς ἂν ἐμβλέπουσα χαρίζοιο καὶ ὅτι ἂν λέγουσα εὐφραίνοις. Und nun achte man, wie hier selbst die Verführung protreptisch wird und in die Termini kynischer Werthe, in die kynischen Antithesen eingeht: lieben soll die Hetäre nicht nur λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ (!), nicht nur mit dem σῶμα, sondern auch mit der ψυχή (!), nicht nur μαλακῶς (!), sondern auch εὐνοϊκῶς, den τρυφῶν (!) aussperren und den ἐπιμελόμενος (!) begünstigen und mit dem καλόν τι πράξας (!) sich freuen — die Hetäre im Dienste der Moral ist eine Figur, die doch nur dem Kopfe des Kynikers entsprungen sein kann, der Moralfanatiker ist bis zur Frivolität, der Alles relativ setzt gegenüber den ethischen Absoluta, Alles des Bösen fähig findet und Alles des Guten. Aber es ist eine kynische Moral, und nun lesen wir wirklich § 11 das Kernprincip des Kynismus: die Hetäre soll ihr Gewerbe κατὰ φύσιν treiben. Die εὐεργεσία in der Freundschaft § 11 f. ist ein später zu besprechender Hauptpunkt der antisthenischen Socialethik, die Köderung durch die ἡδονή kennen wir von Mem. II, 1, 4 als kynisch, und § 13 f. finden wir erst recht einen alten Bekannten, den ersten Satz der kynischen Diätetik: dass der Genuss vom Verlangen abhängt. Ausdrücklich vom λιμός auf das Erotische übertragen, wie ja der Kyniker beide Triebe gern parallel behandelt (vgl. oben S. 488), macht nun hier die Mahnung, das Verlangen durch Versagen zu reizen, Sokrates zum Lehrer der Koketterie — der kynische Weise kann Alles: darauf läuft ja diese ganze Episode hinaus. Und Sokrates kokettirt nun selbst, indem er sich der Hetäre als Liebesjagdgenosse versagt und doch zugleich ihr so imponirt,

[1]) Es ist auch nicht zufällig, dass die Jagd der φιλία in II, 6 mit Kritobulos, d. h. einer Symposionsfigur, wiederkehrt.



dass die Vielbegehrte auf ihn Jagd macht und zu ihm kommen will; er will sie auch aufnehmen, wenn er nicht gerade eine Liebere bei sich habe, wobei er gewiss nicht an Xanthippe gedacht hat. Man sieht, wohin es führt, hier ernsthaft an den historischen Sokrates zu denken. Aber gerade beim Kyniker findet sich eine gute Parallele. Lais, die Vielbegehrte, von Aristipp so theuer Erkaufte, bot sich freiwillig nur Einem an: Diogenes, und er nahm sie an. Der kynische Weise ist eben ἐρωτικός, Meister in Liebessachen, und den zu illustrieren, zu feiern, ist der Zweck des Theodotecapitels. Nicht der Hetären-, sondern der Kupplerberuf ist dessen Thema, und als der wahre Kuppler wird Antisthenes im Symposion gepriesen. Sokrates scherzt mit Theodote, spricht § 16 ἐπισκώπτων von seiner ἀσχολία, von der Schwierigkeit, σχολάζειν, er mit seiner unbegrenzten Musse, und wieder ist es der Antisthenes des Symposions, der IV, 44 seine σχολή preist und das Glück, σχολάζων stets an Sokrates zu hängen. Da schlägt wieder der Sokrates hier der Mem. ein: glaubst du, dass ich die Anhänglichkeit des Antisthenes anders als durch ἐπῳδαί gewonnen habe? Antisthenes aber wird von Plato mehrmals gerade als ἐπῳδός persiflirt (vgl. oben S. 238). So stimmt Alles zusammen. Nicht zufällig nennt das Theodotecapitel A n t i s t h e n e s und neben ihm den auch bis zum Komischen anhänglichen Sokratesjünger des andern, platonischen Symposions, Apollodor. Aber ist es denn nicht beinahe selbstverständlich, dass Sokrates am Schluss dieses Capitels als Meister einer Hetärenschule im Besitz von Liebestränken und Zaubersprüchen von Theodote und andern Weibern belagert, dass dieser Sokrates eine Ausgeburt der Symposionslaune ist? Der Erotiker Sokrates, verkündet die kynische Einleitung der Protreptik Mem. IV, 1, 1 f., ist eine παιδιά, die eben nicht bloss Plato und Xenophon am besten beim Symposion aufblühen liessen.

Der Erotiker Sokrates aber zeigte sich natürlich zunächst und vor Allem als ἐραστής des Alkibiades. Nun wissen wir gerade, dass Antisthenes warm von der Jugendblüthe und Schönheit des Alkibiades sprach, sodass es die Späteren notirten. Winckelmann hat das als Frg. II u. VI des Kyros mitgetheilt, weil ein andermal (ib. Frg. I) Alkibiades in dieser Schrift des Antisthenes erwähnt wird. Aber konnte er nicht, ganz abgesehen davon, dass sein Katalog noch einen Ἀλκιβιάδης aufweist, eine Figur, für die er sich so sehr interessirte, dass er sie bis in die Wiege verfolgt (ib. Frg. V), in mehreren Dialogen auftreten lassen,

wie es Plato und Xenophon mit so manchen Personen thun? Nun ist der ausnehmend schöne Alkibiades (Frg. VI) nicht nur der passende Gegenstand der Erotik[1]), sondern er ist als *καλὸς τῷ σώματι* (Frg. VI), *ἰσχυρὸς, ἀνδρώδης, τολμηρὸς, ὡραῖος* und *ἀπαίδευτος* (Frg. II) gerade berufen auch zum Objekt der Protreptik, deren er bedarf; der Verwöhnte, Eingebildete muss von dem Werth der *παιδεία* überzeugt, muss *καλός* auch in der *ψυχή*, *καλοκἀγαθός*, muss als starke, feurige Natur (Frg. II) gezügelt werden, und das ist ja die Naturanlage, die der kynische Protreptiker wie der *ἱππικός* bevorzugt (Dio VIII § 3, vgl. Mem. IV, 1, 3 f.), deren Liebhaber er sich scherzend nennt (ib. 1 f.). Es ist klar: Alkibiades ist die gegebene Figur für die erotisch scherzende, d. h. symposiastische Protreptik, und ich möchte annehmen, dass gerade Antisthenes, der noch, wie es ausdrücklich a. a. O. Frg. II heisst, *αὐτόπτης* war des schönen, feurigen, unerzogenen Alkibiades, ihn als solche Figur aufgriff. Den Alkibiadespädagogen Sokrates, den Polykrates angreift, nennt Isokrates unhistorisch, aber Polykrates greift den antisthenischen Sokrates an.

Und nun haben wir weitere Spuren der erotischen Symposionsrolle des Alkibiades in der antisthenischen Protreptik, und gleichzeitig sichert der Erotiker Alkibiades die Brücke zum Theodotecapitel. Denn wie schon Dümmler gesehn (Kl. Schr. I S. 299 f.), ist Theodote der Name der Geliebten des Alkibiades. Diese Thatsache ist grundlegend für das Verständniss des Capitels. Theodote hat Alkibiades Treue bis in den Tod bewiesen und bot sich dadurch als geeignetes Beispiel für die kynische These, dass auch ein Weib, und selbst eine Hetäre, der moralischen Protreptik fähig sei, die ja hier gerade Treue empfiehlt. Man sieht, dass Xenophon das Capitel aus lebendigerem Zusammenhang herausgepflückt hat. Er lässt nun Sokrates wie zufällig zu Theodote kommen: *μνησθέντος τῶν παρόντων τινός*, und wieder § 3 heisst es *εἰπόντος τινός*. Durch diese gespensterhafte Anonymität verdeckt er seine Quelle und erspart es sich, Alkibiades zu nennen. Und Beides hängt zusammen. Denn es war ja ein Hauptangriffspunkt, den seine Quelle, die antisthenische Sokratik, Polykrates bot, dass sie Alkibiades als Anhänger des Sokrates vorführte. Xenophon lässt auch in seinem Symposion Alkibiades nicht auftreten und verräth damit dieselbe Correctur seiner Quelle. Denn

---

[1]) wie er einen blitzschwingenden Eros auf seinem Schilde getragen haben soll, Plut. Alk. 16. Athen. XII, 534 E.

Alkibiades ist für das erotische Symposion so geschaffen, dass Antisthenes es wohl gerade mit für ihn geschaffen hat. Plato lässt Alkibiades sogar in ein fremdes Symposion einbrechen, und er sollte bei seinem Schwager Kallias gefehlt haben? Auch der Protagoras zeigt, dass er dahin gehört.

Also müssen wir ihn im Symposion Xenophon's suchen, und er hat es uns leicht gemacht: denn wie eine Figur bei Antisthenes nicht gefehlt haben kann (Alkibiades), so kann auch eine Figur bei ihm nicht gestanden haben, nämlich er selbst. Liegt es nun nicht nahe, dass Xenophon Antisthenes für Alkibiades einsetzte, da er dadurch zugleich 1. einen verpönten Namen los wurde, 2. seine Quelle bekannte und 3. durch diesen Rollentausch erst ein neues Scherzmotiv für sein Symposion fand, gerade weil der Kyniker Alkibiades so unähnlich war und ihn erziehungsbedürftig fand? Allerdings, das Dogmatische, das bei Xenophon Antisthenes vorbringt (II, 12 f. III, 4 ff. u. nam. IV), spricht bei diesem selbst natürlich Sokrates aus, was Xenophon dadurch bezeugt, dass er Beide ihr *πλεῖστον ἄξιον* auf einander übertragen lässt (IV, 43. 61, vgl. V, 8). Aber die Rolle des xenophontischen Antisthenes ist eben zusammengesetzt aus dieser Dogmatik und einem persönlichen Auftreten, das in allen Einzelheiten sonst Alkibiades zugeschrieben wird. Da ist vor Allem die schwer zu ertragende Heftigkeit (II, 10 f.), der elenktische Eifer, der bis zur Sophistik geht (IV, 2 ff. VI, 5, vgl. Alkibiades bei Xenophon selbst Mem. I, 2, 40 ff., nam. 46), die leidenschaftliche Liebe zu Sokrates, der bei Plato genau ebenso scherzend Alkibiades abwehren muss (Symp., nam. 213) wie Xen. Symp. VIII, 4 ff. Antisthenes. Was bleibt noch von dessen Rolle? Die Scherze von Xanthippe (II, 10 f.) und vom Flötenspiel (VI, 5), und ich meine, es ist schlagend, dass sich auch diese beiden Specialthemata sonst für Alkibiades nachweisen lassen. Ueber das Flötenspiel s. Plut. Alkib. 2 u. unten, und in mehreren Stellen und Anekdoten klingt die Tradition nach, die Alkibiades in der Xanthippecontroverse mit Sokrates eine Rolle zuweist (Teles b. Stob. fl. 5, 67. 17, 17. Ael. IX, 29. L. D. II, 36 f. Athen. XIV, 643 F), ja L. D. II, 36 ist es Alkibiades, nicht wie bei Xenophon Antisthenes, der die Frage aufwirft, wie es Sokrates mit Xanthippe aushalte. Man wundere sich nicht, dass Xenophon eine Rolle überträgt; es geschieht auch sonst hier. Kritobulos stellt bei Teles a. a. O. die Frage, die Symp. II, 10 Antisthenes stellt, und er erhält die Antwort, die L. D. II, 37 Alkibiades erhält. Dieselbe Xanthippescene mit derselben Belehrung des Sokrates,

die bei Teles Alkibiades erfahren muss, erlebt Plut. de coh. ira 13 Euthydem, und Plut. de tranqu. an. 11 ist der Pantoffelheld in der Scene nicht Sokrates, sondern Pittakos. Aber auch Kritobulos und Euthydem sind ja Figuren des Symposions resp. des Protreptikos, und schon Mehreres wies darauf hin, dass ein Symposion der 7 Weisen als vorgeführtes Urbild bei Antisthenes hineinspielt (s. unten). Denn um ein Symposion handelt es sich bei alledem. So erklärt es sich auch, dass beim Thema vom weiblichen Drachen in diesen Stellen (vgl. noch L. D. II, 34, Wachsmuth's Wiener Sammlung 184), von Gastmählern (bei Pittakos, Sokrates, Alkibiades, Euthydem) die Rede ist. Vor Allem aber lesen wir Aul. Gell. I, 17, dass Alkibiades dieselbe Frage stellt und dieselbe Antwort erhält, die hier bei Xenophon Antisthenes stellt und erhält, und es bestätigt die kynische Quelle, dass dort im Anschluss daran Varro, einer Menippeischen Satire folgend, citirt wird. So ist deutlich, dass Xenophon die kynische Vorlage scherzhaft corrigirte.

Und nun thut sich die Quelle der burlesken Xanthippeanekdoten auf: nicht die „Klatschsucht“ der „Späteren“, über die sich die Neueren, ohnmächtig zu erklären, so ernsthaft entrüsten, hat sie erfunden, sondern jener derbe Witz, wie ihn nur ein Kyniker nur in einem Symposion aufsteigen lassen konnte. Man sehe doch, wo und wofür dieser sog. Klatsch erzählt wird: nicht bei Aristophanes, nicht zur Verkleinerung, sondern zum Ruhme des Sokrates geschieht es; als Folie ist die böse Xanthippe erfunden, erscheint sie überall, die patientia, *πραότης* des Sokrates in der Zornesbeherrschung in helles Licht zu setzen (s. Plut. de cohib. ira 13 p. 461. Antipater *π. ὀργῆς* b. Athen. XIV, 643 F. Sen. de constantia 18, 4: laudamus Socratis patientiam etc., vgl. ep. 104, 27 exemplum Socr. Stob. fl. 5, 67: *γυναικὸς χαλεπότητα πράως ἔφερε.* M. Aurel XI, 28 etc.). Der Eifer für Sokrates hat diese Anekdoten geschaffen, die wir bei Plato und Xenophon nicht finden, und so ist doch wohl der Kyniker die nächste Quelle. Beim Kyniker Teles sahen wir diese Quelle fliessen und bei Stoikern (Antipater, Seneca, M. Aurel). Max. Tyr. III, 9 heisst es: Diogenes nahm keine Frau; denn er hatte von Xanthippe gehört. Und ist nicht auch alles Andere in diesen Anekdoten echt kynisch? Das Lob der Affectbeherrschung, der *πραότης*, patientia et duritia, die nach Cic. de orat. III, 17, 62 gerade Antisthenes in Socratico sermone maxime adamarat, ferner die Freude an Anekdoten und derben Pointen, überhaupt der antithetische Eifer, der die schwarze Folie sucht,

die agonistische Phantasie, die auf Prügelscenen[1]) ausgeht, und endlich die Vorliebe für realistische und namentlich Thiervergleiche, auf denen ja zumeist die Pointe der Anekdoten ruht: Xanthippe wird in ihrem Benehmen mit dem Knarren einer Winde und dem Gewitter (L. D. II, 36), mit einem Vogel, einer Gans, einer Sau verglichen (Stob. fl. 5, 67. Plut. de coh. ira 13. L. D. II, 37). Speciell noch das Bild der ὗς ist antisthenisch und im Gansvergleich die naturalistische Betonung des Ehezwecks der *τεκνοποιία* (L. D. VI, 11). Und dasselbe gilt hier Xen. Symp. II, 10 von dem Vergleich Xanthippe's mit einem Pferde, das vielleicht wieder wegen eines gorgianischen Wortspiels mit dem Namen Xanthippe gewählt ist, aber auch sonst bei Antisthenes wie hier als Exempel zur *παιδεία* dient (vgl. oben S. 353 f. und Diog. ep. 29, 4), und es handelt sich hier um die *παιδεία* der Xanthippe. Der Werth der *παιδεία* ist Thema des Protreptikos, und die *παιδεία* der Frauen, die Antisthenes nach Frg. 46, 2 behandelt hat und nach Plato's Persiflage Prot. 342 D seinen philosophischen Lakedämoniern nachgerühmt zu haben scheint, schlägt ja in das Liebesthema. Xenophon legt doch auch nicht grundlos die schwere Anklage gegen Xanthippe gerade dem Kyniker in den Mund. Offenbar spielt er auf eine Scene bei Antisthenes an, wo diese Anklage vermuthlich von Alkibiades erhoben wurde, auf den ja am besten die Antwort des Sokrates passt: dass er sich durch die wilde Xanthippe eben auf den schwierigen Umgang mit ihm vorbereite. Alkibiades, wahrlich *χαλεπώτατος* für die *παιδεία*, bot ja auch in seiner Ehe mit der Dulderin Hipparete ein passendes Gegenbild zu dem Dulder Sokrates, und die handgreiflichen Anekdoten, die Plutarch von ihm erzählt, dürften schon das Symposion des Antisthenes gewürzt haben.

So bot also Alkibiades Stoff zur Behandlung des Eros in jeder Art: als Hetärenliebe, als Männerliebe, als Ehe. Zu dem Hetärenfreund Alkibiades mag wohl dort der Protreptiker Sokrates Antisth. Frg. 59, 11 gesprochen haben: *ὥσπερ τὰς ἑταίρας*

---

[1]) Da eine solche auch zwischen Xanthippe und Myrto gemeldet wird, hat wohl auch die ganze Fabel von der Doppelheirath des Sokrates ihre Quelle im Symposionsscherz des Protreptikos, wo eben von der bösen Xanthippe die Rede war und ihr eine durch wahre *εὐγένεια* besser angelegte Gattin (vgl. oben S. 359 f.) als Contrast zur Seite gesetzt wurde. Sicher vom Kyniker hat Xenophon die doctrinär, mit Begriffserörterung verfochtene These, dass es recht sei, beim Symposion Geschichten zu erlügen, um Lachen zu erregen, Cyr. II, 2, 11 ff.

τἀγαθὰ πάντα εὔχεσθαι[1]) *τοῖς ἐρασταῖς παρεῖναι πλὴν νοῦ καὶ φρονήσεως οὕτω καὶ τοὺς κόλακας οἷς σύνεισι.* Die Auffassung, dass Alkibiades durch Weiber und Schmeichler verdorben worden sei, finden wir ja auch bei dem kynisirenden Xenophon (Mem. I, 2, 24 f.). Dann dürfte aber auch das schon oben in's Symposion placirte protreptische Wortspiel Antisth. Frg. 56, 2: es sei besser, *εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεσεῖν*, sich auf Alkibiades beziehen. Es ist nun ein merkwürdiges Zusammentreffen, dass der „lispelnde" Alkibiades in den Wespen v. 44 ff. in unfreiwilligem Witz *κόλαξ* statt *κόραξ* spricht. Vielleicht ward hier bei Antisthenes Aristophanes citirt, vielleicht gar als Anwesender wie bei Plato Symp. 221 B[2]). Wie das platonische Symposion Aristophanes, das xenophontische (den sicherlich mit dem historischen Ankläger identischen) Lykon einführt, so wird wohl schon ihr Vorläufer Antisthenes einen besonderen Reiz und Stachel darin gesucht haben Sokrates mit Gegnern beim Symposion zusammenzubringen. Ich möchte meinen, dass die (von den lächerlichen Consequenzen Späterer reinzuhaltende) Spottrede gegen Anytos (Antisth. Frg. S. 63, 38) am besten im Symposion des Protreptikos unterzubringen ist. Mit dem vorhergehenden Frg. (das sich wieder mit dem schon dahin gewiesenen Frg. 64, 44 berührt) hängt dieses durch die Erwähnung des *Ποντικὸς νεανίσκος*[3]) zusammen, der mit dem *Ἡρακλεώτης ξένος* identisch sein kann, mit dem nach Symp. IV, 63 Antisthenes den Sokrates ebenso verkuppelt wie — eben auch im Symposion — den Kallias mit Prodikos und Hippias. Antisthenes muss wohl gerade Anytos als Sokratesgegner vorgeführt haben, da Polykrates seine Anklage gegen die antisthenische (und namentlich aus dem Protreptikos geschöpfte) Sokratik gerade Anytos in den Mund legt. Aber Anytos passt noch aus stärkeren Gründen hierher. Der Protreptikos will hauptsächlich Jünglinge mit guten Anlagen von materiellen Bestre-

---

[1]) Den Gegenstand des *εὔχεσθαι* bespricht Sokrates mit Alkibiades in dem stark kynischen Alcib. II.

[2]) L. D. II, 36 sagt Sokrates, man solle sich den Komödiendichtern preisgeben, da sie, wenn sie Zutreffendes sagen, uns bessern, wenn nicht, uns garnicht treffen. Wo sagt das Sokrates? Weder bei Plato noch bei Xenophon, also wohl am ehesten beim Kyniker, der ja ebenso die Besserung durch Feinde (Antisth. Frg. 64, 43) wie die Unempfindlichkeit gegen Beleidigungen betont.

[3]) den auch Frg. 60, 19, die Belehrung durch ein scherzendes Wortspiel (vgl. oben S. 714), am besten in's protreptische Symposion weist.

bungen, von der *βαναυσικὴ τέχνη* (vgl. Antisth. Symp. III, 4) zur *παιδεία* in der Kalokagathie lenken. Ich vermuthe, dass Xenophon die Tradition, Anytos habe dem Sokrates gegrollt, weil er seinen begabten Sohn von der *βαναυσικὴ τέχνη* des väterlichen Gerbergeschäfts zu einer edleren *παιδεία* und *ἐπιμέλεια* zu bringen suchte (Xen. Apol. 29 ff.), aus Antisthenes' Protreptikos schöpfte, und die böse Prophezeiung dort (*τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν* gehört ja zur Fähigkeit des antisthenischen Weisen, vgl. S. 167, 1. 173, 2), dass der vom Vater der Protreptik entzogene Sohn des Anytos durch die *πονηρὰ παιδεία* in Säuferthum und *κακοδοξία* verfallen werde, passt ja gut in die kynische Bildungsparänese. Auch die bei Libanios auftretende Version, dass Anytos die Anklage fallen lassen wollte, wenn Sokrates nicht mehr die Gerberei als Beispiel in seinen Reden vorbringe, dieser aber sich geweigert habe, ist höchstens irgendwo als Symposionsscherz erträglich. Libanios greift auf Polykrates zurück, der den Protreptikos vor sich hat. Die Verspottung der banausischen Beispiele des Sokrates auch Mem. IV, 4, 5 f. wurde schon oben S. 715 in's protreptische Symposion verwiesen. Sie kehrt Mem. I, 2, 37 wieder in einer der beiden Kritiasanekdoten, die nicht nur echt kynische Vergleiche (Schweinchen, Rinderhirt), den Protreptikosnamen Euthydem und Sokrates *ἀποτρέπων* bringen, sondern auch auf einen nur symposiastisch erklärbaren scherzhaften Ton gestimmt sind. Die (nach Isokrates wenigstens z. Th. unhistorische) Beziehung des Sokrates zu Kritias und Alkibiades entnahm eben Polykrates auch aus Antisthenes' Protreptikos.

Aber Anytos konnte beim Symposion noch eine besondere Rolle haben — als Concurrent des Sokrates im *ἔρως* zu Alkibiades. Thatsächlich erscheint er so Plut. Alkib. 4. Während Alkibiades mit Sokrates täglich (?) speise u. s. w., behandle er seine übrigen Liebhaber auf's Schnödeste, wie zum Beispiel Anytos, und nun wird berichtet, wie übermüthig sich Alkibiades auf einem Symposion des Anytos betragen habe. Das kann gut auf einem andern Symposion ihm vorgeworfen sein, und die Aeusserung des Anytos muss jedenfalls literarisch überliefert sein. Plutarch muss überhaupt für die Jugendentwicklung des Alkibiades stark aus einem Sokratiker geschöpft haben, da er die *παιδεία* und den *ἔρως* des Sokrates als durchziehende Hauptfactoren vorführt, und da Plato meist versagt, wird für die sehr gesalzenen und drastischen Anekdoten wohl Antisthenes Quelle sein, der ja gleich im 1. Capitel für den Namen der Amme des Alkibiades citirt wird

und diesen ja als sokratische Figur stark culitivirte. In seiner „anmuthigen Geschwätzigkeit“ (Plut. c. 1), seinem Ehrgeiz u. s. w. erinnert dieser Alkibiades an den noch unerzogenen Kyros bei Xenophon. Die Auffassung wieder von seiner Verführung durch Weiber und Schmeichler und sein Kurirtwerden von τῦφος, θρύψις und φιλοδοξία bis zur Zerknirschung durch die παῤῥησία des Sokrates (ib. 4. 6) ist echt kynisch, der begabte Alkibiades passt ja trefflich in den Protreptikos als Gegenstand für den ersten protreptischen τρόπος, der auf die von dem scherzenden Sokrates geliebten starken, aber als ἀπαίδευτοι schädlichen Naturen ging (Mem. IV, 1, 2 ff.), während die Protreptik für die ἐπὶ πλούτῳ μέγα φρονοῦντες (ib. § 5) sicher an Kallias und für die auf ihre sophistische Bildung Stolzen wohl an Euthydem vollzogen wurde. Dieser junge Alkibiades bei Plutarch, der wie ein Löwe beisst, in Homerbegeisterung Ohrfeigen austheilt und aus Reclamesucht seinem Hund den Schwanz abschneidet, kurz, so leidenschaftlich und ἀπαίδευτος ist, sieht sehr antisthenisch aus, aber mit ihrer derben Komik liessen sich diese Geschichten nur auf einem Symposion erzählen. Jetzt wissen wir auch, woher Plutarch die „theils im Scherz, theils im Ernst“ (eben im Ton des symposiastischen Protreptikos) gesprochene lange Rede des Alkibiades gegen das Flötenspiel hat, das ja zu einem Symposion gehört, und wissen zugleich, warum Xenophon im Symposion Antisthenes mit seiner Aversion gegen das Flötenspiel neckt (VI, 5), von dem dieser selbst beim Symposion spricht (Frg. 62, 30). Antisthenes liess eben Alkibiades jene Rede halten, und dazu stimmt auch, dass einerseits Antisthenes bei Plutarch (Per. 1) den Thebaner Ismenias einen schlechten Menschen nennt, weil er ein guter Flötenspieler sei, und andererseits Alkibiades in jener Rede das Flötenspielen der Thebaner erklärt. Athen. V, 216 B heisst es, Antisthenes erzähle über den Siegespreis des Alkibiades Falsches, wie er auch sonst in majorem Socratis gloriam Vieles erfunden habe; das wollen wir uns für Alkibiades' Jugendanekdoten bei Plutarch gesagt sein lassen [1]).

Wir sind mit der Rolle des Alkibiades im protreptischen Symposion noch nicht fertig. Wir sahen, dass die Lehren von Mem. I, 3, 2 f. in dem wesentlich kynischen Alcib. II begründet werden (vgl. I S. 550 ff., nam. 554). Das einfach um Segen flehende

[1]) Vgl. über die seit Anfang des 4. Jahrh. Alkibiades wie Sokrates angehefteten Fictionen Bruns, Lit. Portr. 521.

Gebet (Mem. I, 3, 2) bekommt erst Farbe, wenn es, wie im Alcib. II, als lakedämonische Sitte u. s. w. gepriesen wird, und die Mahnung, nicht um Tyrannis zu flehen (Mem. ib.), klingt lächerlich, wenn sie nicht auf Alkibiades' Wünsche (Alc. II 141) bezogen wird. Aber auch die Tendenz von Mem. § 4, wo echt kynisch die ὁδός gezeigt, die μωρία und die Furcht vor der ἀδοξία gescholten wird, ist im Alcib. II in der schicksalweisenden, prophetischen (149 f.) Gottheit gegeben. Diese Gottheit ist der Protreptik fordernde Orakelgott, den Plato in der Apologie citirt, wo er Sokrates nach dem Protreptikos des Antisthenes feiert (vgl. I, 481 f. 550 u. s. unten). Es ist der pythische Gott, der ja sowohl in der Apologie wie hier Mem. I, 3, 1, wie ja auch in dem protreptischen Capitel IV, 2 § 24 als Autorität bestimmt wird, und diesem Protreptikos, der die einzelnen zweifelhaften τἀγαθά discreditirt (Mem. IV, 2, 31 ff.), bis der proptreptisch Bearbeitete nicht mehr weiss, ὅ τι πρὸς τοὺς θεοὺς εὔχεσθαι (ib. 36), antwortet ja genau Mem. I, 3, 2, dass man eben wegen der Zweifelhaftigkeit der Güter πρὸς τοὺς θεοὺς τἀγαθὰ εὔχεσθαι solle, da die Götter τἀγαθά kennen. Der Alcib. II, der dies gründlicher ausführt, sucht die παιδεία zur δικαιοσύνῃ (150) und im ganzen Verlauf des Dialogs die nützliche Staatskunst: das Thema des Protreptikos, der natürlich dazu namentlich durch die Alkibiadesfigur angeregt ward. Und nun beachte man das Schlussmotiv des Alcib. II: Sokrates wird als ἐραστής von Alkibiades bekränzt, — im Original natürlich beim Symposion, wie bei Plato. Das τἀγαθὰ εὔχεσθαι wies auch Antisth. Frg. 59, 11 auf Alkibiades (vgl. oben S. 724)[1]), und zugleich lesen wir am Schlusse des protreptischen Symposion Cyrop. II, 3, 1: εὐξάμενοι τοῖς θεοῖς τἀγαθά, — also das Motiv von Mem. I, 3, 2. So weisen alle Gedanken von Mem. I, 3, 1—4, wie sie im Alcib. II wiederkehren, auf das Symposion des antisthenischen Protreptikos als Original, und dieser gemeinsame Ursprung allein verbindet die Stücke dieses zerrissenen Capitels I, 3 mit seinem protreptischen ὠφελεῖν

---

[1]) Auch die Elenktik des Alkibiades Mem. I, 2, 40 ff. berührt sich mit der des Euthydem in IV, 2. Das Räthsel des νόμιμον dort löst sich im δίκαιον und das Räthsel des δίκαιον hier im νόμιμον. Δίκαιον = νόμιμον ist eine Hauptlehre des antisthenischen Protreptikos (vgl. oben 687. 691 ff.) und zugleich der Inhalt des Hippiascapitels Mem. IV, 4. Aber Hippias gehört wie Alkibiades und Euthydem zu den Figuren des Protreptikos. Man beachte die Spuren der παιδιά, die sowohl in I, 2, 40 ff. wie in den Debattenanfängen IV, 2 und IV, 4 noch sichtbar sind.

bald in religiöser[1]), bald in diätetischer, bald in erotischer Hinsicht. Dass Xenophon hier aus dem Protreptikos schöpft, deutet er selbst an in der Umrahmung des Capitels. Am Schluss des vorhergehenden (I, 2, 64) preist er Sokrates als *προτρέπων* zum Streben nach der höchsten *ἀρετή*, nämlich der *πολιτικὴ καὶ οἰκονομική* (die eben der Protreptikos sucht, vgl. IV, 2, 11. Prot. 318 E u. oben S. 70. 369 u. öfter), und I, 3 bringt nun die nähere Ausführung. Das folgende Capitel aber beginnt mit der Warnung, Sokrates nach einer literarischen Darstellung (*ὡς ἔνιοι γράφουσι*) für einen blossen Protreptiker (*προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετήν*) zu halten: Xenophon fühlt sich verpflichtet, das gerade hier zu sagen, offenbar doch nur, weil er im Vorangehenden, eben in I, 3, Sokrates nach dem Protreptikos dargestellt hat, und allerdings I, 4 schöpft aus einer andern Schrift des Antisthenes (vgl. oben S. 473 ff.).

γ. Silenvergleich, Literaturgespräch und Physiognomik im Symposion.

Bevor wir noch auf den letzten, erotischen Abschnitt von I, 3 eingehn, noch einige wichtige Nachträge zum protreptischen Symposion des Antisthenes. Als Unterhaltung beim Symposion war das *εἰκάζειν* sehr beliebt, und wenn es im xenophontischen Gastmahl VI, 8 ff. VII, 1 mehr citirt und gefordert als ausgeführt wird, so kann man annehmen, dass es beim Kyniker, der ja auch sonst ein Freund des Vergleichens ist, nicht gefehlt hat, zumal ihn hier Xenophon zuerst vom *δεινὸς εἰκάζειν* sprechen lässt (Symp. VI, 8). Aristoteles hat uns auch ein kräftiges Beispiel des antisthenischen *εἰκάζειν* erhalten (Rhet. III, 4. Antisth. Frg. 53, 15), — offenbar also aus dem Symposion, wo es an den Anwesenden ausgeübt wurde. Womit wurde nun vor Allem Sokrates verglichen? Xenophon bringt in seinem Symposion beiläufig und wie etwas Anerkanntes den Silenvergleich (IV, 19. V, 7), Plato lässt ihn in dem seinigen durch Alkibiades schon künstlich weiterführen (vgl. Dümmler, Akad. 48) und garnicht aus dem Symposionsspiel des *εἰκάζειν* aufsteigen, aus dem er sicherlich entstanden. Erfunden haben ihn also Beide nicht. Wenn aber etwas kynisch ist, so ist es dieser burleske, halb in's Thierische greifende und

[1]) Zu den kynischen Cultusvorschriften, die hier Xenophon bringt, vgl. noch oben S. 209, ferner zum rechten *εὔχεσθαι* und mässigen *θύειν* nach Vätersitte und Vermögen L. D. 28. 42. 63. Dio 31, 15. Epict. man. 31. Tel. VI, 199 C.



doch so packende Vergleich[1]). Antisthenes preist Symp. IV, 43 seinen seelischen Reichthum, den ihm Sokrates *οὔτ' ἀριθμῷ οὔτε σταθμῷ* zugemessen habe, *ἀλλ' ὁπόσον ἐδυνάμην φέρεσθαι.* Winckelmann hat nun (Antisth. Frg. S. 50, 1) aus dieser Stelle ganz richtig geschlossen, dass Plato am Schlusse des Phädrus 279 mit dem Gebet an Pan etc. um innere Schönheit, um Reichthum *ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτ' ἄλλος ἢ σώφρων* (vgl. ausser den eben genannten Antistheneswortten Symp. IV, 43 noch Cyr. VIII, 2, 22) auf Antisthenes anspiele, und es kann keine Frage sein, dass Plato in den Schlussworten des ja im Erosthema, in der *παιδιά*, in der Phädrusfigur, in der rhetorischen Panegyrik, in der ganzen Stimmung dem Symposion parallel gehenden Phädrus mit diesem Ideal der seelischen Schönheit, der die äussere befreundet sein möge, und vor Allem mit den Merksätzen *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* und *πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν* den Kyniker citirt, und zwar dessen Protreptikos, dem all diese Motive entstammen. Dort trat das Gebet, das ja überhaupt dort besprochen wurde[2]), wohl noch breiter entwickelt, priesterlicher hervor, in einer Weise, die erst erklärt, dass es so tief in der altchristlichen Literatur niederschlug (vgl. Norden, Ant. Kunstpr. I, 113). Mit diesem antisthenischen Gebet an Pan, der ja auch sonst gerade bei den Kynikern als Vorbild in Ehren stand (vgl. oben S. 480, 1), hat nun Winckelmann auch Symp. VI, 5 treffend zusammengebracht: *καὶ ὁ Καλλίας ἔφη, ὅταν οὖν ὁ Ἀντισθένης ὅδ' ἐλέγχῃ τινὰ ἐν τῷ συμποσίῳ, τί ἔσται τὸ αὔλημα; καὶ ὁ Ἀντισθ. εἶπε, Τῷ μὲν ἐλεγχομένῳ οἶμαι ἂν ἔφη πρέπειν συριγμόν,* also das Instrument des Pan. Mit diesen Stellen aber zeigen sich die grundlegenden Momente des platonischen Silenvergleichs antisthenisch: der innere Schätze verleihende Pan als Gott des Sokrates und sein Flötenspiel den elenktischen, d. h. protreptischen Reden entsprechend. Dazu stimmt, dass, was jetzt erst verständlich ist, mehrere Fragmente des Antisthenes sich mit dem Flötenspiel beschäftigen (ausser Symp. VI, 5 Frg. 62, 30. 65, 46), und dass Alkibiades, der bei Plato Sokrates einen hässlichen Marsyas nennt und sein „Flötenspiel" nur widerwillig auf sich wirken lässt, bei Plutarch den Flötenspieler hässlich findet

---

[1]) Desshalb auch Jul. VI, 187 A von Sokrates auf den Kynismus angewandt.

[2]) s. S. 727 und beachte, wie viel das Symposion vom *εὔχεσθαι* spricht (IV, 33. 39. 55. VIII, 15).

und Apoll gegen Marsyas preist, worauf Antisthenes schon als Autor des „Midas“ eingegangen sein muss, worauf er ferner Symp. VI, 5 anzuspielen scheint, und worauf auch Plato Rep. 399 E anspielt, d. h. dort, wo er zu kynisiren erklärt. Denn er wolle den Staat νὴ τὸν κύνα (! vgl. oben S. 250) vom τρυφᾶν auf den (anerkannt antisthenischen) Naturstaat zurückbringen, indem er die Flötenspieler sonst ausweise und nur die Hirtenflöte gelten lasse. So wird eben Antisthenes entschieden haben. Er hat im Protreptikos zweifellos auch die gewaltsam durchdringende Wirkung der elenktisch-protreptischen Reden des Sokrates begeistert geschildert als korybantisch, wie sie Plato sowohl Symp. 215 E lobend wie Euthyd. 277 D eben die antisthenische Protreptik tadelnd nennt, und dieses Prädicat weist sie erst recht auf das Symposion.

Man bedenke auch, dass die Silengestalt noch allerhand von Plato und Xenophon nicht ausgenützte, aber dem Kyniker wichtige Momente bot, durch die Silen erst als der Weise erscheint und der Vergleich mit Sokrates näher liegt. Silen ist gleich Cheiron ein halb thierischer Erzieher, wie ihn nur ein Kyniker principiell schätzt (Antisth. Gnom. Vat. 11), und zwar der Lehrer des Dionysos, schon damit symposiastisch veranlagt. Es heisst von ihm, dass er ausser dem Wein den Tanz liebt (der tanzende Sokrates des xenophontischen Symposion war ihm wohl im kynischen Orginal auch darin angenähert), dass er die Güter des Lebens verachtet und zu weissagen versteht, — ganz wie der kynische Weise. Die Mysterien feiern ihn als den Befreier der göttlichen, aufstrebenden Seele vom Sinnlich-Irdischen. Er steht in enger Beziehung zu dem von Antisthenes speciell behandelten Midas, steht vor ihm als der Weise und wird von ihm gefragt, was das Beste und Wünschenswertheste für den Menschen sei, — und das ist gerade ein beliebtes Symposionsstreitthema (s. unten), das ja auch bei Xenophon, sicherlich nach dem Vorbild des Antisthenes, der Gegenstand des Hauptgesprächs ist (Symp. III f.). Die tief pessimistische Antwort Silen's stimmt wieder zur συζυγία ἐναντίων der παιδιά und σπουδή, der ἡδονή und λύπη bei Antisthenes (vgl. oben S. 235 ff.), zu dem Gedanken, festlich bekränzt (als Symposiast) zu sterben (vgl. oben S. 499), und erst dieser tiefere Zusammenhang, erst dieser ernste Silen macht die Parallele des Sokrates mit dem Bacchanten recht verständlich und versöhnbar. Dieser in das Scurrile und Gemeine idealen Tiefsinn mischende Silen ist unhellenisch, geht über den auf der attischen Bühne verspotteten Satyr hinaus, stammt aus Kleinasien und entspricht dem

Geist der orientalischen Fabel (Robert-Preller I, 730 ff.). Und ist nicht gerade diese Mischung von Scurrilem und Idealem zugleich das Wesen des Kynikers? So ist er auch hier der orientalisirende Retter eines von Hellas abgestossenen Typus. Und ist nicht Silen der Thierisch-Göttliche, der hässliche Bezauberer, die Verkörperung der Paradoxie, die eben der Kyniker pflegt? Etwa in der Form: der Weise allein ist wahrhaft schön, und wenn er auch hässlich wäre wie Silen (Philo, Quaest. in Gen. IV, 99). Ich erinnere weiter nochmals an den kynischen Panscultus, an die kynische Methode des *εἰκάζειν*, an die echt kynische naturalistische Paradoxie und echt antisthenische Antithese des Innern und Aeussern, die im Silenvergleich liegt, und wem es trotz alledem widerstrebt, Plato die Originalität dieses Vergleiches zu rauben, der kennt nicht die gegebene Typen fortbildende Antike, der begreift nicht, wie Theopomp's Behauptung, dass Plato Antisthenes ausgeschrieben habe, wahr und doch falsch sein kann. Der Kyniker mit seiner blossen Phantasiestärke, wie sie schon aus der Buntheit seiner Schriftentitel spricht, der *παντοφυῆς φλέδων*, wie ihn Timon nennt, liefert die Bilder und Gestalten, aber was aus ihnen zu metaphysischer Höhe emporwächst, das ist Plato's Werk.

Das *εἰκάζειν* gehört offenbar schon in ein höheres Stadium der Fidulität (bei Xenophon geschieht es erst c. VI f., bei Plato durch den trunkenen Alkibiades als letzten Redner). Wenn der Geist noch zu schärferen Spielen aufgelegt war, warf sich die Phantasie des Symposions auf Dichtersprüche. Hystaspes erklärt beim Symposion Cyr. VIII, 4, 15 f. 25, dass ihm als Mitgift *συγγράμματα* lieber sind wie *ἐκπώματα* (das protreptische Symposion liebt ja gorgianischen Stil). Im xenophontischen Gastmahl spielt Nikeratos den literarischen Schwärmer, der durch den *σοφώτατος* Homer *ἀνὴρ ἀγαθός*, *οἰκονομικός* und *πολιτικός* werden, d. h. das Ziel der antisthenischen Protreptik erreichen will, die *βασιλικὴ τέχνη*, wie ausdrücklich dort der Kyniker voll Eifer hinzufügt, zum Zeichen, dass die Homerpädagogik sein Thema ist. Nikeratos citirt noch Homer für diätetische Rathschläge, und dahin schlägt auch die als kynisch feststehende Verwerthung des Kirkemythus in unserm Capitel (Mem. I, 3, vgl. oben S. 709 u. Dio VIII § 21 ff.). Protagoras-Antisthenes nimmt Prot. 338 E eine Gedichtinterpretation als Gesprächsgegenstand auf, weil er es für *παιδείας μέγιστον μέρος* hält, *περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι*. Sokrates-Plato giebt ein gründliches, aber satirisches specimen eruditionis in dieser Kunst und fährt dann fort (347 C ff.): *καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ*

ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι' αὑτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας, τιμίας ποιοῦσι τὰς αὐλητρίδας, πολλοῦ μισθούμενοι ἀλλοτρίαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις σύνεισιν· ὅπου δὲ καλοκἀγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν, οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' αὐλητρίδας οὔτ' ὀρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίας, ἀλλ' αὐτοὺς αὑτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὑτῶν φωνῆς, λέγοντας τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν. οὕτω δὲ καὶ αἱ τοιαίδε συνουσίαι — οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν — ἀλλὰ τὰς μὲν τοιαύτας συνουσίας ἐῶσι χαίρειν, αὐτοὶ δ' ἑαυτοῖς σύνεισι δι' ἑαυτῶν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις — τοὺς τοιούτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμεῖσθαι ἐμέ τε καὶ σέ κ. τ. λ.

Diese auffallend weit ausgeführte Darlegung sagt für Jeden, der Augen hat, dass die Gedichtinterpretation auf ein Symposion gehört, dessen maskirte Kritik der Protagoras ist, nämlich auf das Symposion des antisthenischen Protreptikos. Die *συνουσία* des übermüthigen platonischen Dialogs, die als *συνέδριον* arrangirt wird (Prot. 317 B), enthält satirisch verdeckt das Symposion der Sophisten bei Kallias, die nach Xenophon's ausdrücklicher Angabe Antisthenes bei Diesem eingeführt hat. Es ist ja klar, dass in der ursprünglichen Scenerie Kallias nicht wie im Protagoras ein Hôtel für isolirt lehrende Sophisten hatte, sondern sie zum Wettstreit an einen Tisch geladen und, wie im xenophontischen Gastmahl, selbst eine wirkliche Rolle hatte als reich spendender Wirth. Man sehe ferner im Protagoras die verdeckte Parallelbeziehung zum platonischen Gastmahl. Das Schlussmotiv des Symposion ist das Anfangsmotiv des Protagoras: der Eros des Alkibiades zu Sokrates, und (ausser Aristophanes) sind alle Symposionsredner auch im Protagoras anwesend: Sokrates, Alkibiades, Phädros, Eryximachos, Pausanias, Agathon. Dass jenes Motiv hier wenig ausgenützt wird, diese meist stumme Nebenpersonen sind, ist eben erst recht verrätherisch, wie Rudimente es sind. Man beachte nun, wie die in der Protagorasstelle von mir hervorgehobenen Worte genau Antisthenes (namentlich im Protreptikos) entsprechen, der *παιδεία*, *καλοκἀγαθία* und den *αὐτὸς ἑαυτῷ ἱκανός* feiert und die *φαῦλοι*, *ἀπαίδευτοι* und die *πολυτέλεια* bekämpft. Der arme Kyniker! Er meinte sich gerade

auf den Umgang mit Menschen (vgl. Antisth. Frg. 65, 49) und ausdrücklich gerade auf die Geselligkeit beim Symposion (Frg. 57, 6) zu verstehn, er war so stolz auf seine Bildung und meinte so recht ein Fest der Edlen zu geben, wenn er sie statt der theuer erkauften fremden Stimmen der Flötenspielerinnen lieber mit eigenen Mitteln eine literarische Unterhaltung pflegen liess. Und nun sagt ihm Plato, dass der Prunk mit Dichtercitaten eben auch nur ein Schmücken mit fremden Federn und eine Unterhaltung für Parvenüs sei, und der böse Kritiker schlägt so Antisthenes gerade mit seinen Waffen und hört nicht auf, seinen Grundgegensatz des Eigenen (9 Mal *ἑαυτός*) und Fremden zu pressen. Die Unterhaltung gebildeter, selbständiger Geister sei edel, *κἂν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν*, — das trifft den kynischen Temperenzler mit seiner Empfehlung der *βομβυλιοί* (vgl. oben S. 711); Dichtersprüche aber seien zur Unterhaltung nicht besser wie Flötenspiel: das stimmt wieder genau zu der oben festgestellten Kritik und Ablehnung des Flötenspiels im antisthenischen Symposion. Auch das copirt Xenophon: „Sokrates" meint Symp. III, 2 echt kynisch-protreptisch, es wäre doch *αἰσχρόν*, wenn die eben gehörten Musiker sie ergötzen könnten, sie selbst aber, die viel besser seien, nicht versuchen sollten, sich durch *λόγοι* gegenseitig zu erfreuen und zu nützen. *Ὁμιλία* gehört nach Antisth. 57, 6 zum Reiz des Symposions, und in jenem *ὠφελεῖν* durch *παίζειν ἅμα σπουδάζειν* (vgl. Mem. I, 3, 1. 8. IV, 1, 1 f. Symp. IV, 28) besteht ja eben das Wesen des protreptischen Symposions.

Um zur geistigen Unterhaltung mahnen zu können, muss aber Antisthenes wie Xenophon erst die Flötenspielerin (vgl. gegen diese noch Diogenes Gnom. Vat. 173) vorgeführt haben und auch sonst *θαύματα, θεάματα καὶ ἀκροάματα ἥδιστα* (Symp. II, 1 f.), wie er Frg. 53, 17 einen Jüngling tadelt, der weichlichen acroamata ergeben ist, statt den schönsten Ohrenschmaus, das Lob, sich zu verschaffen, — wieder das protreptische Umwenden der *ἡδονή* vom Sinnlichen zum Geistigen. Die gorgianischen Wortendungen -*ματα* stimmen wieder zum Charakter des antisthenischen Protreptikos (L. D. VI, 1); wir wissen ja auch, dass der Kyniker die *ἡδοναί* principiell nach den Sinnen differenzirt, und thatsächlich ist die Differenzirung hier bewusst und principiell. Denn „Sokrates" lobt ironisch Kallias, dass er ihnen erst den Gaumen und jetzt Auge und Ohr ergötze, so dass nur noch die *εὐωδία* fehle (II, 2 f.). Der Kyniker malt die Schwelgereien so gern wie der theologische Eiferer die Hölle, und er braucht sie als Folie

und Anlass, recht eigentlich als Trittbrett für seine Protreptik. Er knüpft an die Tafelgenüsse seine Diätetik, und „Sokrates" nennt hier das beste χρῖσμα die Kalokagathie (das Ziel der Protreptik); nach Salben möge das Weib und könne auch der Sklave duften, aber dem freien Mann zieme der Geruch der gymnastischen Uebung und der Strapazen. Es bedarf nur des Hinweises, wie kynisch das Alles ist: das Lob des Schweisses, der Hass gegen die Salbe, die äusserliche εὐωδία (s. die Stellen oben S. 340. 529), das Bild der wahren, geistigen εὐωδία (L. D. 66, vgl. a. a. O.), die Folie des Sklaven, auch des Weibes, wie Antisth. Frg. 63, 39 dem κόσμος der τρυφῶσα γυνή die soldatische Ausrüstung des Mannes gegenüberstellt[1]). Von der εὐωδία führt der Weg zur ἀρετὴ διδακτή, dem Thema des Protreptikos, und zwar um so gewisser bei Antisthenes, weil Xenophon den Weg zwar angiebt (II, 4 ff.), aber, in dieser Lehre dem Kyniker nicht ganz folgsam, mit ihr in eine Sackgasse gerathen ist und abbricht (ib. 7). Und nun geht die Erörterung wieder von einem Schaustück, der Tänzerin, aus (7 ff.) und führt zweimal sogleich zur Citirung des Antisthenes, weil sie, wie schon Winckelmann gesehn (Frg. S. 46, 1 u. 2), auf antisthenische Themata geht: die Einheit der Tugend für Mann und Weib und die Lehrbarkeit der Tapferkeit. Den Tanz kennen wir auch sonst als kynisches Lehrbeispiel (vgl. L. D. VI, 35). Dem tanzenden Knaben folgt der tanzende Sokrates, — wie gesagt, eine paradoxe, burleske Figur, die nur aus kynischer Phantasie verständlich ist, und dazu eine verdächtig rhetorische Apologie des Tanzes als der einfachsten, bequemsten, diätetisch und hygienisch werthvollen Gymnastik (vgl. zu diesen kynischen Kriterien oben S. 454 ff.), die das διαπονεῖν für den Körper gleichmässig betreibe, im Gegensatz zu den sonstigen, einseitigen Formen der Athletik, auf die der Kyniker bekanntlich nicht gut zu sprechen ist.

Die Orgie am Schluss des xenophontischen Symposion, vor der der junge Autolykos wohlweislich entfernt wird, nachdem sein Vater Lykon dem Sokrates das Zeugniss eines καλοκἀγαθός (das protreptische Stichwort!) ausgestellt, möchte ich dem kynischen Original nicht zutrauen, zumal der Refrain lautet: heirathet! und Xenophon als Ehemann unter den Sokratikern so auffallend gewesen sein muss, dass ihn Aeschines gerade als solchen heran-

---

[1]) Vgl. zu dieser Stelle des Symp. weitere kynische Parallelen oben S. 322, 1. 337. 340. 440.

zieht. Doch macht sich in diesem Schlusscapitel ein Zug besonders geltend, der das ganze Symposion auffallend durchzieht und bei Antisthenes tiefer angelegt sein muss: ich meine den physiognomischen Zug, überhaupt die Betonung der starken Ausdrucksfähigkeit und Wirkung des Mienenspiels und der künstlerischen Leibesbewegung. Das Symposion beginnt ostentativ mit der Schilderung, wie das *βασιλικὸν κάλλος* (I, 8 ff.) sich in den Mienen der Anschauenden spiegelt, wie es ihr Benehmen milder, edler, besonnener macht, dass sie für Philippos' rohe Spässe unempfänglich werden, bis sie wieder die Komik seines Verhaltens überwältigt. Dann feiert Cap. II die künstlerische Bedeutung des Tanzes, der nach „Sokrates" mehr als die Ruhe die Schönheit hebt und auch sonst für die leibliche Ausbildung sehr zu empfehlen ist (15 ff.), den aber darauf der Komiker in seinen Wirkungen carrikirt (21 ff.). Dann wirkt die Musik der jungen Schönen Sorgen einschläfernd und Liebe weckend (III, 1); Kritobulos rühmt sich, dass seine Schönheit die Anwesenden besser mache, und der Spassmacher rühmt sich seiner Lacherfolge. Cap. IV bringt den Hymnus des Kritobulos auf die ungeheure psychische Wirkung der Schönheit selbst *πρὸς πᾶσαν ἀρετήν*, da sie *φιλοπονωτέρους*, *ἐγκρατεστέρους* etc. mache, und „Sokrates" bestimmt seine Kupplerkunst dahin, dass sie gefällige Mienen u. dgl. lehre (vgl. auch VIII, 18). Cap. V treibt Physiognomik im Schönheitswettkampf des Sokrates und Kritobulos, und in Cap. VII bestimmt Sokrates als Regisseur die Tanzaufführungen. Man achte, wie auch sonst die Gesten und Mienen der Anwesenden eifrig registrirt werden, was z. B. im Oeconomicus, Hiero und eigentlich auch in den Mem. ganz fehlt. Man sieht den streitlustig aufspringenden (Symp. IV, 2), rechthaberisch blickenden (ib. 3), schwerbeleidigten (ib. 62) Antisthenes, den zu einem Scherz das Antlitz ernst faltenden (III, 10), spröde thuenden (VIII, 4) Sokrates, den alle Augen auf sich ziehenden, in edler Scheu dasitzenden (I, 8 f.), erröthend sich anschmiegenden (III, 12 f.), mit Kallias Blicke wechselnden (VIII, 42) Autolykos, den nach Kleinias blinzelnden Kritobulos (IV, 24), den trauernd sich verhüllenden und stöhnenden Spassmacher (I, 14 ff.) und des Hermogenes ernste Brauen und ruhigen Blick (VIII, 3).

Man findet diesen drastisch physiognomischen Zug auch im Protagoras (vgl. Norden, Jahrb. f. Ph. Spl. 19. 370), in Rep. I und im Euthydem, — Alles Schriften, die sich auf den antisthenischen Protreptikos beziehen, und die desshalb symposiastischen

Uebermuth zeigen. Wenn im protreptischen Symposion das εἰκάζειν betrieben wurde, so ist ja das eben ein physiognomisches Vergleichen. Nun ist gerade für Antisthenes das physiognomische Interesse jedenfalls durch eine besondere Schrift im 2. τόμος seines Katalogs sichergestellt. Vielleicht kommt gar sein Φυσιογνωμονικός hier direct die Frage. Zunächst berührt sich sein einziges Fragment (Antisth. Frg. 22, 7) inhaltlich mit Frg. II des Protreptikos, und dieser Inhalt passt, da er von Ferkeln redet, ebenso zum Symposion (vgl. oben S. 711) wie, da er falsche Belehrung kritisirt, zum Protreptikos. Zudem kehrt dasselbe Motiv, mit sichtlicher Anspielung herausgearbeitet, Prot. 313 C wieder und in Aeschines' Alkibiades (Athen. XIV, 656 F), und der Protagoras blickt, wie gesagt, auf den Protreptikos, in dem Alkibiades Hauptfigur war. Dazu kommt nun, dass der Physiognomikos im antisthenischen Schriftenkatalog unmittelbar vor dem (π. δικ. κ. ἀνδρ.) προτρεπτικός genannt ist. Hirzel (Hermes 10. 72, 1) wollte περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας als besondere Schrift vom προτρεπτικός trennen; ich finde eher das Gegentheil angebracht: die im 2. Buch vorhergehenden Titel in den Protreptikos hineinzuziehn; denn er handelt, wie wir sahen, von der δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία er treibt Physiognomik, führt die σοφιστάς vor (vgl. den Protagoras und Symp. IV, 62), er ist ein ἐρωτικός und spricht von γάμος und τεκνοποιία, wie sich ja eben zeigte, und diese letzten Themata werden erst für Antisthenes verständlich, wenn man sie auf die Protreptik bezieht. Man weiss, wie die Grammatiker für den Katalog Titel construirten, und vielleicht sollen nun die dem Wort προτρεπτικός vorhergehenden Signaturen περὶ παιδοποιΐας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός, περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός, περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας den mit πρῶτος, δεύτερος, τρίτος bezeichneten Büchern des προτρεπτικός ebenso entsprechen, wie für δ' und ε' derselben Schrift der Untertitel περὶ Θεόγνιδος angegeben ist. In die Protreptik gehört Theognis natürlich vor Allem durch das Citat, das Xenophon in der Alkibiadescontroverse und im Symposion (II, 4) bringt, und das zeigt wieder, dass er hier wie dort auf den antisthenischen Protreptikos blickt.

Von den Anfängen der Physiognomik weist noch mehr auf Antisthenes und gerade auf seine Protreptik. „Sokrates' Körperbildung hat notorisch den Anstoss zur Physiognomik gegeben," sagt v. Wilamowitz Antig. 148. Es wäre doch sonderbar, wenn nicht der älteste Hauptvertreter der Sokratik, der zugleich am

meisten an der Person des Sokrates hing, der, ein eifriger εἰκάζων, als Erster einen Physiognomonikos geschrieben, hier voranginge. Es ist desshalb kaum denkbar, dass der zudem gern orientalisirende Kyniker (vgl. oben S. 165—180. 211 f.) in dieser Schrift nicht auch den Magier brachte, der Sokrates' Gesichtszüge gedeutet habe, sondern wahrscheinlich, dass Aeschines die Anekdote von ihm übernahm. Berührt sich doch auch Aeschines im Alkibiades gerade mit dem einzigen Fragment des antisthenischen Physiognomonikos (Athen. XIV, 656 F) und in der Scenerie des Kallias mit dem Protagoras (ib. V, 220), wie Beide wohl mit dem antisthenischen Protreptikos, zumal Beide Anlass gegeben haben müssen, dass ihre Schriften von Theopomp und Persäos (L. D. II, 61) als unecht resp. als Plagiate an Antisthenes hingestellt werden (Athen. XI, 508 C). Thatsächlich hat schon Hirzel, obgleich er hier nur Aeschines, nicht Antisthenes sieht, den reisenden Physiognomen des wahrlich kynisirenden Dio (33, 53 ff.) und zu Sokrates' Rechtfertigung die des Kynikers Luc. Catapl. 24 verglichen (Dialog I, 116, 1). Zudem stammt doch die Pointe, dass Sokrates die Leidenschaften, die seine Züge als seine Naturanlage weisen, niedergekämpft habe, so recht aus dem Wesen der kynischen Willensethik und gerade aus der Protreptik, die ja die Natur durch παιδεία zu lenken behauptet. Das Lachen der Zuhörer, und gerade des Alkibiades (Cic. de fato 10), bei der (vielleicht nur erzählten) scheinbaren Verkennung des Sokrates durch den Physiognomen kann gut auf einem Symposion erschollen sein, dessen Hauptfigur Alkibiades ist, und überhaupt konnte doch Sokrates' Körperbildung nur paidiastisch, auf einem Symposion behandelt werden, wie Plato und Xenophon beweisen, und zugleich auf einem Protreptikos, da sie doch nicht ganz preisgegeben werden konnte, sondern über sich selbst hinauswies zur ἐπιμέλεια ψυχῆς, die eben die Protreptik sucht. Zum hässlichen Sokrates gehören die Schönen, die als Eingebildete der Protreptik bedürfen, vor Allem Alkibiades. Die Schönheit, auch eines Alkibiades, vergeht, und der wahrhaft Schöne ist der Weise: so kynisch beginnt mit sichtlicher Anspielung gerade der platonische Protagoras. Es heisst von Pythagoras (Gell. I, 9), dass er sich meldende Schüler ἐφυσιογνωμόνει, um aus ihren Zügen Charakter und Anlage zu lesen. Es wird wieder der kynische Pythagoras gewesen sein, der ja auch Antisth. Frg. S. 25 als individualisirender Pädagoge erscheint, wie Sokrates Mem. IV, 1, 3. Sokrates wird im antisthenischen Physiognomonikos sich wieder einmal auf die alte Autorität Pythagoras berufen haben, und das wird noch

zum Ueberfluss bewiesen durch Apul. de dogm. Plat. I, c. 1, wo dieselbe physiognomische Prüfung Sokrates zugeschrieben wird. Plut. Alkib. 4, wo er auch gerade aus Alkibiades' Aeusserem die innere εὐφυΐα erkannt, streicht Norden (a. a. O. S. 371) die stoische Terminologie an, die aber wohl schon von Antisthenes stammt, den ja Plutarch hier stark benutzt (vgl. oben S. 725 f.), der die εὐφυΐα betont (Frg. 57, 5, oben S. 360) und, wie Norden S. 373 weiss, ähnlich der Stoa Frg. S. 28, 7, eine Harmonie von Seele und Körper lehrt. In seinem anerkannt kynisirenden „Staat" sagt Zenon: καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἴδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν. Aber als Vorspiel der παιδεία tritt die Physiognomik mit alledem erst recht in den Dienst der Protreptik. Dio erkennt or. 33 § 52 in Stimme, Blick und Haltung die σύμβολα ἀκρασίας. Vgl. die ἔμφασις der Tugend, Krates Plut. conjug. praec. p. 419. Stob. fl. 124, 48, und die Schamröthe als Farbe der Tugend, Diogenes L. D. 54.

Es liegt aber in der physiognomischen Tendenz des Antisthenes noch ein tieferer, fortschrittlicher Zug. Man muss zunächst die auffallende Thatsache constatiren, dass sich der Protreptikos, wie er sich zugleich in Xenophon's Symposion spiegelt, so viel mit der Leiblichkeit beschäftigt: das physiognomische εἰκάζειν und die Beachtung der Gesten und Mienen [1]), das Lob des Tanzes und die Kritik mannigfacher anderer leiblicher Vorführungen, der ἔρως und der Preis der Schönheit auch im Wettkampf, die Wahl der εὐφυεῖς zu γάμος und τεκνοποιΐα, die Hetärenkunst, die beste Art des Essens, Trinkens, der Kleidung, der beste Geruch u. s. w. Man sieht, das Somatische spielt principiell in allen möglichen Formen eine grosse Rolle. Aber darin eben besteht das Programm des Protreptikos: aus dem σῶμα die ψυχή hervorzuholen, und darin die Kunst des antisthenischen Symposions: durch das σῶμα als παιδιά die ψυχή als σπουδή hindurchleuchten zu lassen. Daher das ὠφελεῖν durch παίζειν ἅμα σπουδάζων. Der Protreptikos drängt zur ψυχή nicht nur aus dem σῶμα. Mehr noch als der Leib sind die χρήματα dem Kern des Menschen, der ψυχή, ein ἀλλότριον. Und der λόγος προτρεπτικός predigt überall, wo wir ihn noch hören konnten: sorgt nicht um Schätze, sorgt um eure Seele; denn der wahre Reichthum ist der Reichthum der Seele. Den Reichthum der

---

[1]) Man beachte auch, dass Alkibiades, wie sich zeigte, im Symposion das Flötenspiel verwirft, weil es das Gesicht entstellt (Plut. Alc. 4.).

Seele, die Kalokagathie, die nicht durch Geld zu gewinnen ist, verkündet Antisthenes als sein höchstes Gut im Symposion (III, 4. 8. IV, 2 ff. 34 ff.), wo Xenophon nachweislich auf den Protreptikos blickt (s. Winckelmann, Antisth. Frg. S. 21). Und schon vor der grossen Programmrede des Antisthenes spielen da ironisch die protreptischen Motive des *ὠφελεῖν* (z. B. IV, 7. 16), des *πλοῦτος*, der grösser ist als *τὰ βασιλέως* (! vgl. Diogenes) *χρήματα* (III, 14), der *χρήματα* als falschen Maassstabs und Mittels für Tugend und Weisheit (I, 5. II, 13. III, 10. IV, 1 ff.). Aber der protreptische Sokrates des Antisthenes, der Silen mit den goldenen Schätzen im Innern, predigt weiter: pflegt auch nicht den *ἔρως σώματος*, sondern den *ἔρως ψυχῆς* (vgl. z. Protreptik Mem. IV, 1, 2. Symp. VIII, nam. 6, und dazu unten Diogenes L. D. 58), holt die Genüsse nicht vom Markt, sondern *ἐκ τῆς ψυχῆς* (Symp. IV, 41), und selbst die Hetäre thut gut, nicht bloss mit dem *σῶμα*, sondern mit der *ψυχή* zu lieben (Mem. III, 11, 10, vgl. S. 718), und auch euer Weib, das ihr *εὐφυής* zur *τεκνοποιΐα* erwählt, mögt ihr lehrend erziehen (Symp. II, 9). Die Schönheit ist ein *φύσει βασιλικόν* (ib. I, 8, vgl. III, 13. IV, 11), aber ihr müsst auch die *βασιλικὴ τέχνη* erwerben. Ihr seid erst in Wahrheit *καλοί*, wenn ihr's auch innerlich seid (vgl. Phaedr. Schluss, oben S. 729), wenn ihr zugleich *ἄνδρες ἀγαθοί* seid, daher die *καλοκἀγαθία* das Ziel der Protreptik. Wie der wahre Reichthum wohnt auch die wahre Schönheit in der Seele, deren Pflege daher das Wichtigste auf Erden ist.

δ. *Die antisthenische Aesthetik des Ausdrucks und die Künstlergespräche Mem. III, 10.*

Die *ἐπιμέλεια ψυχῆς* als das ewig variirte Thema des Protreptikos ist begründet im geistigen Grundwesen des Antisthenes, der Subjectivist ist, wie es kein Grieche vor ihm war, der das Ideal nicht, wie Plato, objectiv in der Höhe sucht, sondern im Innern, im Centrum der Persönlichkeit. Das Seelische ist ihm als das Eigene (*τὸ αὑτοῦ, οἰκεῖον*) das Gute. Draussen in der weiteren Sphäre um das seelische Centrum liegen, als *ξενικά* verachtet, die *χρήματα*; aber auch das *σῶμα*, das die engere Sphäre um die Persönlichkeit bildet, soll herabgesetzt werden zum blossen Medium der *ψυχή*. Die antisthenische Physiognomik zeigt, wie die Seele durch den Körper, durch Gesichtszüge, Mienen, Gesten spricht, und das gehört zu der tiefgreifenden Neuerung,

durch die der halbgriechische Kynismus die Zerstörung des urhellenischen Wesens und die Vorbereitung des modernen im Hellenismus anbahnen half. Indem Antisthenes die Seele als beherrschende Substanz accentuirt, setzt er die Dinge zu wechselnden Accidenzien, zu bewegtem Stoff herab. Er feiert die Seele als Kraft, als Innenkraft der Persönlichkeit, und wie er der Begründer einer functionalen, einer dynamischen Ethik, d. h. Willensethik, wurde, so ward er der Anfänger einer dynamischen Aesthetik. Der echt hellenische Meissel formt das Schöne von aussen als Idealtypus des Seienden; von Antisthenes stammt die Aesthetik des Ausdrucks, d. h. ein Aesthetisches nicht von aussen, sondern von innen, nicht des Seienden, sondern der Bewegung, nicht der Form, sondern der Kraft, nicht des Typischen, sondern des Charakteristischen, Persönlichen. Es ist eine einfache Consequenz seines Subjectivismus: das Subject beherrscht das Object, das Innere das Aeussere, das heisst im Ethischen ἐγκράτεια, und auch im Aesthetischen knechtet die Seele das Fleisch; das innere Centrum der Persönlichkeit wird dynamisch und bewegt, durchströmt den peripherischen Leib als sein blosses Organ. In gerader Linie führt der Weg der Kunst, den Antisthenes hier weist, durch den Hellenismus zu Michel Angelo. So will es dieser dynamische Subjectivismus: der geschaute Leib wird centralisirt in dem zunächst von der inneren Persönlichkeit durchleuchteten Antlitz (vgl. διαλάμπουσα Plut. Alkib. 4 und dazu oben S. 738), namentlich im Auge, während die Glieder mehr zum ἀλλότριον herabsinken; das Körperliche insgesammt dient nur der Entfaltung der Individualität, als Ausdruck der Handlung, der Stimmung, des Affects.

Schon mit der literarischen Idealisirung des Symposions arbeitet Antisthenes für die emotionale Richtung der hellenistischen Kunst, und auch in Xenophon's Nachahmung beachte man den starken Ausdruck der Erotik und VII, 5 und IX die „sokratische" Anleitung und affectvolle Ausführung der dionysischen σχήματα. Man sehe ferner die von Xenophon sicher nicht erfundene Stimmungsmalerei Symp. I, 8 ff. (die zwingende, veredelnde Macht des κάλλος μετ' αἰδοῦς hier noch entschiedener in der nachweislich antisthenischen or. 21 Dio's [§ 13 f.] charakterisirt) — das ist geradezu modern in der Schilderung seelischer Vibrationen, in der ästhetischen Dynamik, und das Urtheil, dass der schöne Körper in der Bewegung schöner erscheint als in der Ruhe (ib. II, 15), ist nicht gerade hellenisch und plastisch gedacht. Und nun erinnern wir uns und verstehen es erst recht, dass der Kyniker, dem wieder Xenophon folgt, für

die objectiven, bildenden Künste nicht viel übrig hat, ja sie missachtet (Mem. III, 8, 10. Oec. IX, 2. L. D. VI, 35. Diog. ep. 38, 4, vgl. oben S. 320 ff.) und ihre Werke — bezeichnend genug! — als ἄψυχα (Antisth. Frg. 63, 36, vgl. L. D. 49), ἄφρονά τε καὶ ἀκίνητα schilt (Mem. I, 4, 4). Um so mehr aber interessirt sich Antisthenes für die Künste der ausdrucksfähigen, impulsiven Bewegung, für die Poesie, in der er eben auch den Ausdruck tiefer Weisheit, die kraftvollen Helden des Epos und des Euripides Charakterpathos bewundert, für die Musik (seine Schrift π. μουσικῆς!), in der er die Instrumente und Tonarten in ihrer moralischen Wirkung abschätzt (vgl. oben S. 144), und endlich nach den Bühnenvergleichen u. a. Spuren wohl auch für die Schauspielkunst. Auf diese führen gerade hier die Physiognomik, der Komiker, die Beurtheilung des Tanzes und die Aufführungen in Xenophon's Symposion. Ebenso sprechen für die Rolle der Poesie die Homerschätzung (Antisth. Symp. IV, 6), die gerade im Protagoras persiflirte Gedichtinterpretation, Theognis als Thema von δ' ε' des Protreptikos u. a.; endlich zeigt sich die Behandlung der Musik schon in der Kritik des Flötenspiels. Das erotische Symposion ist, wie Plato und Xenophon beweisen, recht eigentlich eine Schönheitsfeier, ist die natürliche literarische Form für die Aesthetik der Sokratiker. So vermuthe ich, dass in dem ja so stark mit dem Leiblichen beschäftigten Symposion bei Antisthenes auch die bildenden Künste nicht fehlten. Zwar setzt sie der Kyniker herab, und vermuthlich begründete eben hier Sokrates seinen Abfall von der väterlichen Kunst, wie es der lustige Traum Lukian's sicher nach kynischem Original (vgl. oben S. 315 ff.) darstellt, der, gerade nach dem Programm des Protreptikos mit der Sorge des materiell denkenden Vaters beginnend, den Sohn schliesslich in's gelobte Land der παιδεία führt. Dennoch wird Antisthenes, zumal in dem ästhetisch schwelgenden Symposion, nicht nur negativ zu den bildenden Künsten Stellung genommen haben, sondern sie hier eben seiner Schönheitsauffassung dienstbar gemacht haben, und nun trifft es sich, dass uns Xenophon, abgesehen von Spuren im Symposion selbst (IV, 21 f. VII, 5), Künstlergespräche erhalten hat, in denen „Sokrates" gerade höchst klar die Principien der neuen dynamischen und subjectivistischen Aesthetik des Antisthenes verkündet.

Die abgerissenen Gespräche in Mem. III, 10 müssen im Original in grösserem Zusammenhang erzählt worden sein, oder vielleicht waren eben, wie Plato sichtlich persiflirend, desshalb

nur andeutend Sokrates mit den schon schlaftrunkenen Dichtern über das Wesen von Tragödie und Komödie debattiren lässt (Symp. 223 D), so bei Antisthenes auch die bildenden Künste in angesehenen Meistern vertreten. Mem. III, 10 kündigt sich, indem es Sokrates als *ὠφέλιμος* vorführt, als zur Protreptik gehörig an, wie I, 3 etc. und wie die antisthenische Protreptik überall, wo sie kritisirt oder copirt wird (Euthyd., Protag., Clitopho, Dio etc., vgl. I, 521). An Mem. III, 10 reiht sich das Theodotecapitel: das erscheint recht zufällig und wieder bezeichnend für die Dispositionslosigkeit der Mem. Was hat nun diese beiden Capitel in Xenophon's Kopfe zusammengeführt? Auch Theodote gehört in das protreptische Symposion, und als besonderes Bindeglied ergiebt sich der Maler (und zwar der Maler einer buhlenden Schönheit, wie sie auch in III, 10, 2 angedeutet ist, s. unten), mit dem Beide beginnen. Gerade dass der *ζωγράφος* bei Xenophon für III, 11 eigentlich überflüssig ist, lässt vermuthen, dass er den originalen Rahmen für die Episode abgab. Uebrigens lehrt auch III, 11 antisthenische Aesthetik: die Wirkung liege nicht im blossen Dasein der leiblichen Schönheit, sondern in ihrem dynamischen Functioniren (*μηχανᾶσθαι*), in der Kunst der netzartigen Umschlingung, der Koketterie und (s. nam. § 10) in der gefälligen Miene, die der Ausdruck der im Leibe wohnenden Seele sei. III, 10. III, 11. III, 12 und noch der Anfang von III, 13 treffen darin zusammen, dass in ihnen von der Aesthetik, überhaupt vom Ideal des Körpers (immer zugleich im Hinblick auf die *ψυχή*) die Rede ist. Die Malerei wird auch III, 10, 1 als *εἰκασία σωμάτων* und bezeichnender Weise bald als Porträtkunst gefasst. Antisthenes, im Symposion *δεινὸς εἰκάζειν*, arbeitet überall das Individuelle heraus und ist der Mann des Personencultus.

Die Methode im Folgenden ist nun die bekannte des Antisthenes: antithetische Differenzirung. Die *σώματα* werden sogleich nach 5 Gegensätzen geschieden (*τὰ κοῖλα καὶ τὰ ὑψηλά, τὰ σκοτεινὰ καὶ φωτεινά κ. τ. λ.*). Wenn es nun § 2 gar abstract und wie selbstverständlich weiter heisst, der Künstler schaffe sein Bild, indem er von verschiedenen Menschen *τὰ ἐξ ἑκάστου* (! vgl. S. 748) *κάλλιστα* zusammensetze, so möchte ich wetten, dass im Original sich jene Anekdote von Zeuxis fand, der nach diesem Recept seine Helena gearbeitet haben soll[1]). Bei Xenophon sagt der

[1]) Oec. X, 1 gedenkt „Sokrates" des von Zeuxis gemalten schönen Weibes mit protreptischer Wendung.

Künstler ernsthaft: ποιοῦμεν γὰρ οὕτω. Aber es ist natürlich ein symposiastischer Scherz. Vielleicht war dort auch der bekannte lustige Wettstreit des Zeuxis mit dem III, 10 sprechenden Parrhasios erzählt, wobei es dem Kyniker gefallen mochte, dass die Täuschung des Fachmanns mehr gilt als die der unvernünftigen Thiere, und die Täuschung (πιθανώτατον, ψυχαγωγεῖν διὰ τῆς ὄψεως) ist ja gerade in III, 10 Hauptkriterium des gelungenen Kunstwerks (nam. § 6 f.). Warum aber werden als Gegenstand der Malerei hier § 2 f. gerade nur die καλὰ σώματα genannt und τὸ πιθανώτατον καὶ ἥδιστον καὶ φιλικώτατον καὶ ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον? Hier schimmert deutlich die Erotik als Thema und Charakter des Symposions durch[1]). Vgl. über den erotischen πόθος durch das gemalte εἴδωλον und vom Anschauen gerade auch das Symposion IV, 21 f. und das Theodotecapitel § 3. Eben im Gedanken an die Erotik heisst es nun weiter im Parrhasiosgespräch, dass nicht nur die Schönheit des Leibes, sondern auch das Liebenswerthe der Seele darstellbar sei. Mit dieser Accentuirung der ψυχή haben wir das oben gekennzeichnete Grundprincip des Protreptikos und der Aesthetik des Ausdrucks, und was das Wichtigste ist: es ist das Grundmotiv, die eigentliche These des Gesprächs, die eben bewiesen werden soll. Man hat bereits zu Mem. III, 10 Dio XII § 58 f. gestellt, wo auch von der schwierigen Symbolisirung des Seelischen in der Leibesdarstellung die Rede ist, — Dio spricht ja an sich schon für den Kyniker und hier um so mehr, als er (nicht Xenophon) sich zugleich mit Antisth. Frg. 23, 2 berührt.

Parrhasios bestreitet nun weiter in den Mem. die Möglichkeit der Darstellung des ἦθος ψυχῆς; historisch kann er das nicht ernsthaft gethan haben, da er gerade so ziemlich der erste Meister des Ausdrucks war (vgl. I, 453). Der Nachweis geschieht natürlich antithetisch differenzirend und merkwürdig ähnlich der Argumentation des Protreptikos Mem. IV, 2. Es ist der Nachweis eines physiognomischen Relativismus. Wie sich das δίκαιον differenzirt (nach der alten kynischen Antithese) gegenüber Freunden und

[1]) Wie will man sonst gerade diese erotischen Prädicate erklären? Döring (S. 191 f.) meint, Sokrates suche das Normale und darum (?) das Erfreuende. Aber dieser „Sokrates" ist ja gerade Charakteristiker, nicht erst im 2. Gespräch, wo er nach Döring „in überraschender Weise" „die Einseitigkeit des Schönheitsbegriffs überwunden" haben soll (193). Schon im 1. Gespräch ist ihm ja das Liebevolle, Sehnsüchtige u. s. w. natürlich nicht „die" Seelenstimmung, wie Döring meint, sondern er erkennt gerade auch eine entgegengesetzte an.

Feinden (IV, 2, 15 f.), so hier § 4 der freundliche und feindliche Blick, und wie das *δίκαιον* wieder auseinandergeht nach Nutzen und Schaden der Freunde (IV, 2, 17 f.), so hier der Blick nach den *ἀγαθά* oder *κακά* der Freunde. Und nun geht es weiter in Antithesen der psychischen Prädikate, die in Gesicht, Haltung, Kleidung und Bewegung zum Ausdruck kommen können: das hochgesinnte, das *ἐλευθέριον* (!), das *σωφρονικόν τε καὶ φρόνιμον* (!) und die vier Gegensätze dazu. Man beachte das mehrfache *διαφαίνει*, in dem eben die Aesthetik des Ausdrucks hervortritt, und das ja auch das Verbum der Physiognomik ist (vgl. oben S. 738. 740). Das *διά* kennen wir von der ethischen Psychologie des Antisthenes (oben S. 578 f.); es wurzelt in seinem Subjectivismus, dem, wie Körper und Antlitz, so die Sinne nur das Medium der einzig bedeutsamen Seele sind. Ist es nun, fragt Sokrates III, 10 weiter, nicht *ἥδιον* (im Symposion IV, 34 ff. argumentirt auch Antisthenes hedonisch), Menschen zu sehn, *δι' ὧν τὰ καλά τε κἀγαθὰ καὶ ἀγαπητὰ ἤθη φαίνεται* als (wieder einmal!) die entgegengesetzten? Warum zum Schluss diese hier garnicht begründete, von Parrhasios nicht befolgte (vgl. I, 453) Forderung der *καλά τε κἀγαθά* und der *ἀγαπητὰ ἤθη*? Weil das erotisch-protreptische Symposion die Einheit des Schönen mit dem Guten (= Kalokagathie) und die Liebe sucht. Und ruft nicht diese Forderung, das Liebenswürdige darzustellen, nach der Tradition vom Charitenbildner Sokrates? Ist es Zufall, dass Sokrates auch Symp. VII, 4 zur Vorführung zunächst die Chariten empfiehlt, damit *τὸ συμπόσιον πολὺ ἐπιχαριτώτερον* würde? Man sieht, wie hier Xenophon überall über sich selbst hinausweist.

Wichtig ist nun, dass auch das 2. Gespräch von III, 10 keinen andern Zweck hat, als die Principien der functionalen, dynamischen Aesthetik auszusprechen, diesmal für die Plastik. Sokrates geht sofort in medias res mit der Frage, wie der Eindruck der L e b e n d i g k e i t bei den Bildwerken erzielt werde, und antwortet selbst, da Kleiton in die protreptische Aporie verfällt: durch Nachbildung des *ἔργον* in den Muskelbewegungen, die nun wieder in drei Antithesen (*κατασπώμενα καὶ τὰ ἀνασπώμενα κ. τ. λ.*) vorgeführt werden. Den hier so gerühmten Anschein von Lebendigkeit und Beweglichkeit der Statuen konnte Antisthenes wieder einmal durch einen alten Meisternamen sanctioniren, und das *σκῶμμα* von den davonlaufenden Statuen des Dädalos, das Plato bringt, wo er den Kyniker kritisirt (Euth. 11 D, vgl. oben S. 511 f. Anm.), wird im Symposion

belacht sein. Auch hier zeigt Xenophon, dass er von einem Sokratiker abhängt, von dem er nur das Abstracte der Erörterung pflückt, ohne die lebendigen Wurzeln. Denn wie das 1. Künstlergespräch sicherlich den Charitenplastiker Sokrates zum Grundmotiv hat, so das 2. den Dädaliden Sokrates. Xenophon aber verschweigt Beide. Seines dädalischen Ursprungs gedenkt Sokrates auch im kynischen Protreptikos Alcibiades I (121 A). Nach dem Eindruck der Lebendigkeit wird nun hier von dem Vorläufer hellenistischer Kunstauffassung Nachahmung der — gerade vom Kyniker beachteten — *πάθη* gefordert im drohenden Blick des Kämpfers, im freudigen des Siegers, und das Facit ist, dass der Plastiker *τὰ ἔργα τῷ τῆς ψυχῆς εἴδει προσεικάζειν* soll: so mündet auch diese Erörterung in die zur *ψυχή* drängende Grundtendenz des Protreptikos. Der Kyniker ist Naturalist und zugleich Individualist, d. h. er ist Charakteristiker, und so fordert er hier Eindruck der Lebendigkeit, Ausdruck der individuellen Seelenstimmung, vor Allem Naturtreue; er sucht das *μάλιστα ψυχαγωγεῖν διὰ τῆς ὄψεως*, *ζωτικὸν φαίνεσθαι* und *ὁμοιότερά τε τοῖς ἀληθινοῖς καὶ πιθανώτερα*. Das ist wahrlich nicht das Princip der classischen Kunst, und der historische Sokrates hat sicherlich mehr im Geiste des Phidias empfunden. Unattisch ist auch hier die Auffassung der Plastik bloss als Athletendarstellung; dagegen stimmt sie wieder zu dem der Jünglingsschönheit und (bei Xenophon) einem Athletensieg gewidmeten Symposion. Mem, I, 4, 3 wird auch Polyklet am meisten bewundert; der dorisch gestimmte *παλαιστικός* Antisthenes scheint die von der attischen Plastik bevorzugten Götterstoffe verpönt zu haben, wenn er Frg. 23, 2 die Unmöglichkeit behauptet, den *θεός ἐξ εἰκόνος ἐκμαθεῖν*. Auch hier sieht der kynische Personalist nur die Porträtkunst, aber er beachtet sie nachweislich (vgl. S. 321), um zugleich zu fordern, dass man über der Sorge, wie die Statue möglichst *ὁμοία* werde (gerade das Princip hier § 7), nicht der seelenlosen Statue ähnlich werde durch *αὑτῶν ἀμελεῖν*, wie auch dem kynischen Sokrates Oec. X, 1 die *ἀρετή* des lebenden Weibes *πολὺ ἥδιον* ist als eine von Zeus gemalte Schönheit, und Diogenes zwar, dass Jemand ein Mensch ist, aus seiner Statue erkennen kann, aber nur aus seinem *βίος* und *λόγος*, ob er ein Philosoph ist (Diog. ep. 18): damit haben wir die sichere Brücke von den beiden Künstlergesprächen Mem. III, 10 zum Hauptthema des Protreptikos. So erklärte der kynische Sokrates seine Untreue gegen den Ahn Dädalos.

Das dritte Gespräch in III, 10 bringt deutlicher, was wir bei Mem. III, 8 und IV, 6, 9 von antisthenischer Aesthetik kennen gelernt haben: das Princip des Relativismus, das aber mit dem Princip des functionalen Individualismus zusammenstimmt, ja seine nothwendige Kehrseite ist. Warum soll denn das καλόν relativ sein? Weil es individuell ist, weil es auf die Person des χρώμενος bezogen sein soll. Also das actuelle Subject ist das Bestimmende, und die Werthe der Dinge sind abhängig und wechselnd: so treffen sich der Subjectivismus und der Relativismus der antisthenischen Aesthetik (im Gegensatz zum objectiv, formal und absolut Schönen Plato's und der echten Griechen). So lehrt nun hier jene: nicht die objective Schönheit und Ausstattung (§ 10. 14), nicht das ἀκριβές, nicht das εὔρυθμον an sich gilt, sondern das εὔρυθμον πρὸς τὸν χρώμενον, das ἁρμόδιον, worüber das Gefühl des anwendenden Individuums entscheidet (§ 11 f. 15). Das wird hier am Panzer entwickelt, der ein treffliches Beispiel abgiebt für die Anpassung des Sachlichen an die Person, während Die, welche θώρακας πολυτελεῖς (!2 Mal), ἐπιχρύσους kaufen, sich ein buntes, vergoldetes Uebel kaufen, — passt das nicht trefflich in den kynischen Protreptikos? Vgl. Diogenes Stob. 22, 40. Hier schlägt am deutlichsten Mem. III, 8 ein, das § 6 verkündet: χρυσῆ ἀσπὶς αἰσχρόν (Beispiel der ἀσπίς auch III, 10, 12). III, 8 geht aber, wie sich zeigte, dem grösseren Hippias parallel (I, 436): das weist auch wieder die Aesthetik, die dieser übermüthige Dialog behandelt, in das protreptische Symposion, in dem ja Hippias auftrat. Dazu stimmt gerade, dass das treibende Motiv des Dialogs ausdrücklich die übermüthige Elenktik ist und die Gefahr, ausgelacht zu werden (286 C ff. 287 B 288 A B 289 C E 290 A 291 E 293 D etc.) „von den Anwesenden", die aber nicht da sind (291 E). Der Sokrates nicht loslassende „grausame Elenktiker", der so ἀπαίδευτος (288 D) von Töpfen (ib. C)[1]) u. dgl. spricht und dafür den Hörer selbst ἀπαίδευτος (293 D) und τετυφωμένος (!) schilt und mit dem Stocke schlägt (292), ist der vom Gott der Elenktik und Protreptik besessene Sokrates des Kynikers, der mit dem Stocke παιδεία beibringt, gerade im Protreptikos vom Nachttopf spricht, vermuthlich, um gerade wie hier die praktische Relativität des καλόν paradox zu illustriren, und gerade im Symposion den Elenktiker spielt, nur dass Plato im grösseren Hippias den elenktischen Trieb weiterhin über den kynischen Elenktiker hinaus gegen diesen

[1]) Vgl. gegen die Missachtung der χύτρα z. B. Krates Gnom. Vat. 384.

selbst kehrt, um auch die (von diesem, nicht von Hippias vorgeschlagene) relativistische Aesthetik zu widerlegen. Dieser Dialog setzt eine kynische Kritik der gorgianischen Helenapanegyrik voraus [1]; Isokrates wandte sich mit der seinigen wieder gegen Antisthenes, mit dessen Elenktik wiederum Plato hier zunächst Isokrates in der Maske seines Schwiegervaters Hippias schlägt, um eben schliesslich auch die antisthenische Aesthetik ohnmächtig zu zeigen, bedürftig der Idee des Schönen. Plato's Isokrateskritik hat hier bereits Dümmler durchschaut, und dass Isokrates in der Helena gegen Antisthenes polemisirt, ist ja auch sonst anerkannt. Auf die im Dialog aus den Homerstudien (286) aufsteigende Frage nach dem Schönen antwortet „Hippias": ein schönes Weib, in dem Diogenes geradezu ein Uebel sieht (Gnom. Vat. 189); bei Xenophon aber klingt es kynisch nach, dass ein tugendhaftes Weib mehr werth ist als eine von Zeuxis gemalte Schönheit (Oec. X, 1). Zeuxis aber hat Helena gemalt, und dieses Bild schwebt auch Mem. III, 10 im Anfang vor (s. oben S. 742). Antisthenes hat laut dem Katalog der schönen Ehebrecherin Helena [2]) die tugendhafte Penelope gegenübergestellt, deren schöne Seele, gegenüber der blossen Leibesschönheit, er auch Frg. S. 26 preist. Es ist klar, dass er gegen die Helenapanegyrik anstürmen musste, dass ihm z. B. der Gedanke Isocr. Hel. § 56, im Dienste der Schönheit sei jede Sklaverei ehrenvoll, in den Tod zuwider sein musste. Denn ihm ist vielmehr die Schönheit dienend, eben als Ausdruck eines Andern, der Seele, der Tugend, der Eigenart, des Nützlichen. Der Kyniker als Protreptiker, als naturalistischer Charakteristiker und Relativist hat der formalen Schönheit der Helena sicher nicht nur die innere Schönheit einer Penelope, sondern auch die praktische Schönheit eines Topfes (s. vor. Seite) und eines Mistkorbes [3])

[1]) Der Dialog, der Hippias als Honorarjäger einführt, wie ihn Antisthenes eben beim reichen Kallias einführte (Symp. IV, 62), strotzt von kleinen Anspielungen. Ich erwähne hier nur die kynischen Ausrufe an charakteristischen Wendungen (*νὴ τὸν κύνα* 287 E, *Ἡράκλεις* 290 D, vielleicht auch *Ἰού, ἰού* 291 E, der kynische Jagdruf, s. Rep. 432 D. L. D. VI, 32 und den Kyniker Plut. d. def. orac. 7). Zum Vergleich des Menschen mit dem Affen 289 A B s. Diog. ep. 28 Anfang.

[2]) Vgl. deren Bekämpfung noch bei Epiktet I, 28, 13 und gerade III, 22 (*π. κυν.*), 37.

[3]) Gomperz (Griech. Denker II, 64) sagt, dass Xenophon dies Beispiel (Mem. III, 8, 10) nicht erfinden konnte, weil es zu stechend charakteristisch sei. Er hat es auch nicht erfunden, aber charakteristisch ist das Beispiel des Mistkorbes eben für den Kyniker.

entgegengehalten. Dass der Elenktiker im Hippias für seinen Relativismus Heraklit heranzieht (289), sieht erst recht Antisthenes ähnlich.

Alles, lehrt der Kyniker, kann schön und hässlich sein; auch das Kunstwerk ist von begrenztem Werth, auch das praktische Geräth ist schön, wenn es nur passend ist. So erklärt allein der kynische Relativismus, warum hier in III, 10 nach den Künstlern der Panzermacher auftritt: wir bleiben in der Aesthetik, aber eben nur der kynischen. Xenophon hat diesen Zusammenhang nicht begriffen, bringt drei getrennte Gespräche und macht gerade aus dem ursprünglich blossen Beispiel des Panzers in militärischer Vorliebe die längste Erörterung. Ja, der Empiriker Xenophon wagt hier sogar eine eigene Beobachtung zum Besten zu geben. „Vielleicht liesse sich noch ein anderer, nicht kleiner Vorzug des passenden Panzers anführen.“ Sag's nur, ermuntert der Andere, wenn du etwas weisst. Und nun kommt, was Xenophon de re equ. c. XII, nam. § 1, schärfer, sicherer ausführt: dass der Panzer nach dem Körper gearbeitet sein müsse, weil den passenden der ganze Körper gleichmässig trägt, den zu losen nur die Schultern, während der zu enge eine Fessel ist. Das Grundprincip aber der Erörterung, die Forderung des *ἁρμόδιον ἑκάστῳ*, gehört dem Antisthenes (Frg. S. 25) und ist identisch mit seinem Princip des *οἰκεῖον* (vgl. I, 444). Auch hier spielt seine Antithetik: *εὔρυθμα* und *ἄρυθμα*, *ἁρμόττοντες* und *ἀνάρμοστοι*. Vgl. ferner in III, 10 zu seinen oben constatirten gorgianischen Stilmerkmalen *οὐ φορήματι ἀλλὰ προσθήματι* § 13, *κατασπώμενα καὶ τἀνασπώμενα* § 7, die Vorliebe für Wortformen wie *ἄμεμπτος*, *ἀπειρόκαλος*, *φιλόφρων* etc. und die Häufigkeit der Verbindungspartikeln *καί* und *τε καί* in den vielen Antithesen und Aufzählungen in § 1 (9 Mal *καὶ τά* in ca. 2 Zeilen), § 3 Anf., § 5 Anf. u. Schl., 6, 7.

ε. *Kynische Tischgespräche und Apophthegmatik bei Xenophon (Mem. III, 14).*

Die Betonung des *ἁρμόδιον* konnte im freien Spiel des Symposions leicht wieder in das protreptische Hauptthema vom *δίκαιον* eingehn, wie Xenophon Cyr. I, 3, 16 ff. Beides scherzend verbindet. Der junge Kyros hat vom *διδάσκαλος δικαιοσύνης* (der Protreptikos verkündet die *διδακτὴ δικαιοσ.*) Schläge bekommen, weil er beim Streit zweier Knaben widerrechtlich dem grösseren den langen, dem kleineren den kürzeren Chiton zugesprochen, also

als *κριτής τοῦ ἁρμόττοντος*, nicht *τοῦ δικαίου* geurtheilt. Vielleicht hatte auch Antisthenes beim *ἁρμόδιον* nicht wie der soldatische Xenophon vom Panzer, sondern von Kleidern gesprochen (vgl. Hipp. mai. 294 A). Und nun folgen Cyr. a. a. O. die uns schon für den antisthenischen Protreptikos bekannten Lehren vom *νόμιμον* = *δίκαιον*, vom *βασιλικόν* mit dem Princip des *τὸ ἴσον ἔχειν* gegenüber dem *πλεονεκτεῖν* des *τύραννος*, der aber, wie es wieder einmal gorgianisch und scherzend durchklingt, darum *δεινότερος* ist, *διδάσκειν μεῖον ἢ πλεῖον ἔχειν*. In demselben Capitel haben wir überhaupt viel kynische Protreptik beim Gastmahl des Astyages, wo der Knabe Kyros, der schon die kynische Weisheit mit Löffeln gegessen, dem Grossvater fürchterlich wird, die *παντοδαπὰ ἐμβάμματα καὶ βρώματα*[1]) verachtet, die er ihm vorsetzt, und naseweis ihn bedauert, *ὅσα πράγματα ἔχει ἄνω καὶ κάτω πλανώμενος ἐν τῷ δείπνῳ*, während in Persien *ἡ ὁδὸς πολὺ ἁπλουστέρα καὶ εὐθυτέρα* sei (4 f.), — vgl. zu all diesen Kynismen oben S. 293. 455. Das ihm bestimmte Fleisch vertheilt er brav kynisch dankbar an Freunde, und dann geht es weiter im scherzenden Ton des protreptischen Symposion, bis Kyros auch als Diätetiker des Trinkens im medischen Wein Gift vermuthet, da er den Grossvater trunken gesehn, während sein Vater nach der kynischen Vorschrift *διψῶν παύεται* (§ 10 f.).

Dies ist nur das erste der zahlreichen Gastmähler, die die Cyropädie beschreibt. Natürlich, der Junker Xenophon, der in Asien als Feldhauptmann herumgezogen, liebt nach heisser Schlacht oder Jagd ein frohes Gelage. Aber das sieht dann anders aus: der Historiker der Anabasis schweigt darüber, wenn ihn nicht gerade ein paar tolle oder absonderliche Scenen zum Erzählen reizen[2]). In der Cyropädie dagegen ist die gewöhnliche Scenerie

[1]) Neben diesen gorgianischen Klängen beachte man noch für den antisthenischen Stil, dass der junge Kyros die Prädikate *φιλανθρωπότατος*, *φιλομαθέστατος*, *φιλοτιμότατος* (I, 2, 1), *φιλόστοργος*, *φιλόκαλος*, *φιλότιμος* (I, 3, 2 f.) erhält.

[2]) Die Anabasis beschreibt nur selten Gelage und dann nur festliche bei besonderen Anlässen und auch nur das Besondere an Handlung. VI, 1, 4 ff. schildert bloss die verschiedenen Nationaltänze. Auch VII, 3 bringt mehr Handlung als in der Cyropädie, obgleich hier (wie überhaupt in dem von *λόγος* überquellenden VII. Buch) schon Einiges nach kynischer Protreptik riecht: der *δεινὸς φαγεῖν* Arystos contrastirt mit dem mässigeren Xenophon und weckt Gelächter (23 ff.), und während Andere dem Seuthes Pferde, Trinkgefässe u. dgl. weihen, schenkt ihm Xenophon seine und der Seinigen Freundschaft, vgl. oben S. 673.

ausser dem Schlachtfeld — das *δεῖπνον*, und doch ist sie kein lustiges Buch. Das Gelage ist also eine typische Situation, und typisch ist, was davon erzählt wird: vom äusseren Verlauf ist wenig die Rede, nur auf die *λόγοι* kommt es an, und die *λόγοι* sind stets voll *παιδιὰ καὶ σπουδή*, d. h. unter der Maske der Neckerei protreptisch, und handeln gewöhnlich von Diätetik und Temperenz. Aber nach rechten Strapazen ist man nicht geistreich, und der müde Kämpfer treibt keine Asketik und Tugendprotreptik. So muss also hier dem Xenophon, unbeschadet seiner symposiastischen Anlagen, ein fremder literarischer Typus suggerirt sein, auf den er immer wieder zurückgreift, wie er in den Mem. immer wieder auf dieselben Themata zurückkommt. Den Alten wird ja jede imposante Schöpfung sofort als Typus fruchtbar und hört nicht auf, Nachbildungen zu zeugen. Diesen Typus liefert hier das Symposion im Protreptikos des Antisthenes, und damit erklärt es sich, dass ein grosser Theil der *Κύρου παιδεία* sich beim Mahle und Gelage vollzieht.

Cyr. I, 3 bringt die ersten *λόγοι* an der Tafel des Astyages, wo der junge Kyros seine protreptisch begabte Natur offenbaren muss und den Grossvater erzieht, wie der junge Alkibiades Mem. I, 2 den Perikles. Kaum ist der Feldzug eingeleitet, so wendet Kyros eine eigenthümliche Methode an, sein Heer zu erziehen: er ladet die Offiziere und ganze Compagnien zum Gastmahl (II, 1, 30). II, 2 führt dann das Muster eines protreptischen Symposions vor, und II, 3, 17—24 zeigt, wie trefflich Kyros durch Gastmähler — das Exerciren fördert. Die *παιδιά* fehlt niemals, und eine Compagnie soll sogar zweimal gespeist werden, weil sie zugleich das *τὰ σώματα ἀσκεῖν* und das *τὰς ψυχὰς ὠφελεῖν διδάσκων* besorgt (II, 3, 23), wie eben der Kyniker fordert: *δεῖ — τὸ μὲν σῶμα ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύειν* (Antisth. Frg. S. 65, 48). Dann wird wieder beim Gastmahl dem reichen Gobryas die treffliche *παιδεία* der Perser vorgeführt, denen der Himmel als Haus, die Erde als Bett, das Strauchwerk als Decke dient (V, 2, 15—20), — ganz nach dem kynischen Ideal (vgl. oben S. 487) und ganz, wie Antisthenes beim reichen Kallias sein leeres Heim zur reichen Einrichtung verbildlicht. Bei keinem *βρώματι οὐδὲ πώματι* (Gorgianismus!) verziehen die *πεπαιδευμένοι* (!) die Augen — das gilt als *ὑικὸν* (!) *καὶ θηριῶδες* —, sondern wie die rechten *ἱππικοί* (vgl. oben S. 353 f.) benehmen sie sich *φρόνιμοι* (!) *καὶ μέτριοι* und treiben ein angenehmes *παίζειν* (*ἐπηρώτων ἀλλήλους τοιαῦτα οἷα ἐρωτηθῆναι ἥδιον ἢ μὴ καὶ ἔσκωπτον οἷα σκω-*

φϑῆναι ἥδιον ἢ μή, heisst es rhetorisch (!). Sie betrachten es als ἡδίστη εὐωχία, die Bundesgenossen βελτίστους παρασκευάζειν (die Guten!), und ihre ἐπιμέλεια geht nicht wie die der Assyrer auf das ὡς πλεῖστα ἔχειν, sondern auf das ὡς βέλτιστα εἶναι. Der halbwegs aufmerksame Leser erkennt in diesen Ausdrücken, Vergleichen und Contrasten der Cyropädie die echte Protreptik des Kynikers wieder (vgl. noch oben S. 668 f.). — Weiter ist das παίζειν σπουδῇ VI, 1, 6 anzumerken. Seine neue sociale Position begründet dann Kyros sonderbarer Weise grossentheils durch ehrenvolle Zuwendungen von seinen Tafelgenüssen (VIII, 1, 2 ff.), die Ordens- und Adelsverleihungen zu ersetzen scheinen. Er erzieht eben das Heer, die Bundesgenossen, die Freunde, Hof und Beamte durch ein System von Köderung und wird selbst vom Volk Vater genannt, weil er auf der Jagd die Treiber frühstücken lässt und auf Reisen die Leute „zur Tränke" führt (VIII, 1, 43 f.). Es scheint nach der Cyropädie, dass sich das innere Staatsleben Persiens nur beim Essen und Trinken entfaltet. — Um in der Reihe der Gelage fortzufahren, findet dann das wichtige, bereits für die Protreptik in Anspruch genommene Gespräch zwischen Pheraulas und dem Saker bei Becherklang statt (VIII, 3, 35 ff.), und endlich wird Kyros auf der höchsten Höhe des Glücks und der ἀρετή bei dem auch für die Protreptik benützten Liebesmahl in VIII, 4 vorgeführt, wo schon die Sitzordnung an der Tafel protreptisch wirkt (§ 4), wo bald über den persischen Tanz gelacht (§ 12) und bald in protreptischem Ernst Kyros gepriesen wird, weil er nicht nur in der στρατηγία, sondern, was mehr werth sei, auch in der φιλανϑρωπία unübertroffen dastehe, und die ἔργα des εὖ ποιεῖν seien doch ἥδιον als die des κακῶς ποιεῖν (7 f.)!

So beherrscht das protreptische Symposion des Kynikers grosse Strecken der Cyropädie. Aber auch in den Mem., die sonst die Scenerie ziemlich dunkel lassen [1]), haben wir ja sogar einmal ein δεῖπνον in III, 14. Der eine § 1 hier könnte einen ganz andern Begriff von der Sokratik geben, wenn er historisch genau zu nehmen wäre; denn es sieht da so aus, als hätte die sokratische Schule die Syssitieneinrichtung, und Sokrates als Clubvorstand kommandirt die Tischsklaven. Es muss ein eigenthümlicher Anblick gewesen sein, den Schwelger Aristipp regelmässig

[1]) Bruns, Lit. P. p. 390, findet sie nur III, 11 und IV, 2 angedeutet, — beides Capitel, die wir in das Symposion resp. den Protreptikos weisen konnten.

an einer Tafel sitzen zu sehn mit Antisthenes, der so lange hungert, bis sein Appetit für die schlechtesten Speisen vorbereitet ist (Symp. IV), daneben Alkibiades und Kritias, die lieber sterben als so leben wie Sokrates (Mem. I, 2, 16), dem der geringste Erwerb Nahrung genug bot (ib. § 1). Was wohl Xanthippe zu dem Sokrates σύνδειπνος gesagt hat, und warum ihn wohl uns Plato nie in dieser fruchtbaren Situation vorgeführt hat und auch Xenophon von dieser Syssitieneinrichtung sonst nichts ahnen lässt, während er sie hier so nebenher erwähnt, als ob sie für den verheiratheten attischen Bürger selbstverständlich wäre. Diels hat (Philos. Aufs. zu Ehren Zeller's S. 257 f. Anm.) die Notiz des Aristoxenos über den Geldbeiträge sammelnden Sokrates (L. D. II, 20) mit diesem συνδειπνεῖν zusammengestellt, um daraus auch für die Sokratik einen geschlossenen Vereins- und Zunftcharakter zu folgern, wie er ihn für die meisten andern antiken Schulen lichtvoll aufgezeigt hat. Aristoxenos wollte Sokrates χρηματισμός vorwerfen. Aber schon mehrfach erklärte sich die Schärfe der peripatetischen Polemik gegen Sokrates, wie sich ja schon die des Polykrates erklärte, daraus, dass sie sich gegen einen noch wirksamen, literarischen, den kynischen Sokrates richtet, und thatsächlich ist der geldsammelnde kynische Weise eine bekannte Figur (L. D. 46. 49. 56. 59. 67. Stob. fl. 15, 9. Ael. IV, 27. Ant. et Max. p. 277. Luc. Cyn. 2. Diog. ep. 11. 34. 38, 4. Crat. ep. 2. 17. 19. 22. 26 f. 36). Auch der täglich mit Sokrates speisende Alkibiades Plut. Alkib. 4 gehört in diese für uns verlorene Sokratestradition und eben wohl auch wie manches andere Plut. ib. Berichtete zur ψευδογραφία des Antisthenes (Athen. V, 216 B, vgl. oben S. 726). Dass aus den gemeinsamen Mahlzeiten, die locale Gebundenheit und weitgehende Lebensgemeinschaft mit sich bringen, eine feste Geschlossenheit der sokratischen Schule folgen würde, ist richtig. Aber eben diese Folge, aus der man zurückschliessen kann, zeigt sich nicht: die Geschlossenheit ist so wenig da, dass man von einer sokratischen Schule eigentlich nicht reden kann. Die Sokratiker bilden nur eine Generation, die in verschiedene Lehrorte und Berufe auseinanderstiebt und in den Lehren der Einzelnen so weit differirt, wie Pythagoreer oder Kyniker oder Peripatetiker unter sich nicht in Jahrhunderten differiren, und am meisten, bis zur schärfsten Polemik, gehen sie in der Lebensgestaltung auseinander. Die diätetische Protreptik, die Sokrates nach III, 14 bei diesen Syssitien anwendet, müsste auf Alle ihre Wirkung verfehlt haben — ausser auf den Kyniker.

Den Kynikern aber kann man Syssitien sehr wohl zutrauen, ja, sie liegen eigentlich in der Consequenz ihrer Lehre, die wesentlich in einer bestimmten Lebensnormirung besteht und speciell in diätetischer Regulirung sehr stark ist. Antisthenes und Diogenes sind unverheirathet, und Hipparchia theilt eben die kynische Lebensweise mit Krates, der seinen Reichthum hingegeben, um als Kyniker zu leben. Der Kynismus hat ganz das Gepräge eines Ordens, und die Einrichtung der Syssitien liegt schon durch seinen Grundsatz *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* nahe. Dieses kynische Grundprincip will aber gerade „Sokrates" hier Mem. § 1 durchführen, indem er die Einzelnen zwingt, *τιθέναι τὸ ἑαυτῶν εἰς τὸ κοινόν*. Er zwingt sie durch das Hausmittel der kynischen Protreptik, durch Beschämung, zur gleichen Diät, zu dem nachgerade bekannten kynischen Menu, dessen Hauptmerkmal wenig *ὄψον* ist (vgl. oben S. 451 f.). Xenophon, dem übrigens wohl aus den Kriegsjahren die *συσκήνια* in guter Erinnerung waren, hat natürlich nicht das kynische Ordensleben, sondern eine literarische Verherrlichung der Pheiditien durch Antisthenes vor Augen. Die kynische Praxis folgt ja der kynischen Theorie und zeugt für sie. Man braucht nur hinzuschauen, wo Xenophon am meisten in den Bahnen des Kynikers wandelt, in den Idealstaatsbildern; da finden wir sowohl bei den alten Persern (Cyr. I, 2, 8. 5, 1) wie bei den alten Spartanern (de rep. Lac. V, 2 ff.) die Pheiditien, und zwar gerade zur Erziehung (!) in der *ἐγκράτεια* (!) und zur Vermeidung der *ῥᾳδιουργία* (!), und gerade wie hier Mem. III, 14 in Form von Picknicks mit mässigem Menu. Der spartanerfreundliche Kyniker knüpft natürlich an historisch Thatsächliches an, aber, wie man damals begann, um der rhetorischen Pointen und der Tendenz willen — Beides die Stärke des Kynikers — Geschichte nachweislich zu fälschen (vgl. Norden, Ant. Kunstpr. I, 86), und er selbst Pseudographie trieb (Athen. V, 216 B), so ist die ausführliche moralpädagogische Motivation der Pheiditien aus Lykurg's Kopfe de rep. Lac. V sicherlich nicht altspartanisch und auch nicht xenophontisch, sondern unverkennbar kynisch, und dass Antisthenes die spartanischen Pheiditien ob ihrer Mässigkeit (im Gegensatz zu attischer Schwelgerei) gepriesen, ersieht man aus Arist. Rhet. III, 10 (Antisth. Frg. S. 53, 16): *ὁ κύων δὲ τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φειδίτια* (*ἐκάλει*). Das ist natürlich wieder ein Scherzwort vom Symposion!

Der kynische Kampf gegen das reichliche *ὄψον* ist die Signatur des Capitels III, 14. Da gerade von Wortbedeutungen die Rede

war, heisst es § 2, — es scheint sich also um ein bestimmtes *δεῖπνον* zu handeln. Merkwürdig aber, dass Xenophon hier Sokrates unter lauter Schatten speisen lässt. In § 1 sprach er von *οἱ μὲν* und *οἱ τὸ πολὺ φέροντες*. § 2 ff. spricht *τὶς τῶν συνδειπνούντων* vor den *ἄνδρες*; *τὶς τῶν παρόντων* antwortet und darauf *τὶς ἄλλος τῶν παρόντων*; dann erscheint der Erste wieder als *οὗτος*, als *νεανίσκος*, und *τοῦτον* sollen *οἱ πλησίον* bewachen. § 5 bringt *ἄλλον τῶν συνδείπνων*. Hat Xenophon ein so schlechtes Gedächtniss, dass er alle Namen vergass? Nein, er zieht eben aus einer grösseren Darstellung nur die Pointen heraus und verdeckt das Original durch die Anonymität. Jenes *δεῖπνον*, bei dem ein *νεανίσκος* von „Sokrates" protreptisch zur Mässigkeit im *ὄψον* erzogen wird, und bei dem gerade die Rede war *περὶ ὀνομάτων* (vgl. oben S. 713) *ἐφ' οἵῳ ἔργῳ ἕκαστον εἴη* (vgl. dazu I, 354 f.), spielt ja im antisthenischen Protreptikos. Und kynisch ist auch die Deutung des *ὀψοφάγος* als Eines, der nur oder fast nur *ὄψον* geniesst *μὴ ἀσκήσεως ἀλλ' ἡδονῆς ἕνεκα*. Die Onomatologie beim Essen ist absonderlich, nur nicht bei Antisthenes, dem ja das Mahl die Stätte scherzender, am ehesten natürlich gerade diätetischer Protreptik ist und der Anfang aller *παιδεία* (der eben protreptisch geschieht) die *ὀνομάτων ἐπίσκεψις* (Frg. S. 33, 1), die auch hier gerade nicht nur protreptisch, sondern zugleich scherzhaft sich zeigt. § 3 sagt Sokrates vom *ὀψοφάγος*: wenn andere Menschen *τοῖς θεοῖς εὔχωνται πολυκαρπίαν, εἰκότως ἂν οὗτος πολυοψίαν εὔχοιτο*. Dass dies von Hause aus ein Symposionswitz, zeigt schon die Familienähnlichkeit des Witzes, mit dem Symp. IV, 55 der Spassmacher des Gauklers gedenkt: *εὐχομένου πρὸς τοὺς θεοὺς διδόναι καρποῦ μὲν ἀφθονίαν, φρενῶν δὲ ἀφορίαν*. Der Gegenstand des *εὔχεσθαι*, um den es sich hier wie dort handelt, trat uns schon mehrfach in *παιδιά* und *σπουδή* als ein Hauptmotiv des symposiastischen Protreptikos entgegen (vgl. oben S. 727), und da dort einmal die gorgianischen Wortspiele Mode sind (vgl. oben S. 714), so schliesst hier „Sokrates" § 4 mit der Pointe: die Nachbarn sollen auf den jetzt beschämt Brot zum *ὄψον* nehmenden Jüngling achten, ob er *τῷ σίτῳ ὄψῳ ἢ τῷ ὄψῳ σίτῳ χρήσεται*.

Die folgende Scene § 5 f. enthält eine kynisch kräftige Philippika (*γελοῖον*!) gegen die *πολυτέλεια ὄψων*, gegen die Sitte, *παντοδαπὰ ἡδύσματα* auf einen Bissen zu nehmen. Es genügt, auf all das zu verweisen, das oben zur kynischen, von Xenophon copirten Polemik gegen die *πολυτέλεια ὄψων* beigebracht ist. Das

Verbot, οὐχ ἁρμόττοντα zu mischen, stimmt zu dem allgemeinen Princip des ἁρμόδιον bei Antisthenes (vgl. oben S. 748), und nur in der Forderung, sich an die τέχνη der Köche zu halten als der ἄριστα ἐπιστάμενοι, klingt wieder einmal ein intellectualistischer Ton an, der erinnert, dass Antisthenes Sokratiker ist, wobei die Betonung der praktischen Antithese des ὀρθῶς ποιεῖν und ἁμαρτάνειν (§ 5) schon mehr zu seiner Färbung gehört (vgl. oben S. 594. 627). Das Schlussargument, dass der an vielfältige Kost Gewöhnte bei geringer Auswahl Mangel fühlt, während der, welcher ἕνα ψωμὸν ἑνὶ ὄψῳ (man beachte wieder den Gorgianismus!) προπέμπειν pflegt, sich ἀλύπως an einer Speise genügen lässt, ist uns wieder aus der kynisch-xenophontischen Diätetik vertraut. Der Fall der μὴ παρόντων πολλῶν ist natürlich der Krieg (vgl. Mem. I, 6, 9 u. oben S. 664).

Und endlich bringt § 7 diätetische Protreptik wieder in Form der Onomatologie, die ja am sichersten auf die antisthenische Quelle weist. Und zwar wird in dem Wort εὐωχεῖσθαι das εὖ betont (das ja Antisthenes gerade als Präfix wichtig ist, vgl. oben S. 617. 675, 1) und dieses εὖ protreptisch dahin gedeutet, dass es eine mässige Diät empfiehlt, die weder ψυχή noch σῶμα schädigt (die stereotype kynische, nam. im Protreptikos häufige Differenzirung!) noch δυσεύρετα sei. Warum das Letztere, ist sprachlich nicht ganz deutlich, aber es gehört nun einmal zum kynischen Mässigkeitsprogramm (vgl. oben S. 454 ff.). Im antisthenischen Original war die protreptische Onomatologie wohl etwas klarer und geschickter. Dass „Sokrates" hier aus der Ἀθηναίων γλώττῃ citirt, wie ja Antisth. 53, 16 τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φειδίτια ἐκάλει, hängt vielleicht damit zusammen, dass im antisthenischen Symposion ein ξένος an der Tafel sitzt (vgl. oben S. 724).

Mit III, 14 hat das vorhergehende Capitel schon die Form gemein: die anekdotenhafte Kürze und Pointirung der λόγοι. Wir begegnen hier in III, 13 und 14 zum ersten Mal einer Apophthegmensammlung, also jener Form, in der uns die Späteren grossentheils die Geschichte der alten Philosophie erhalten haben. Wir haben also wohl in Xenophon den ersten jener inferioren Sammler, die nach dem Criterium des bene trovato mehr als des vero Anekdoten ausschrieben. Um die Entstehung solcher Sammlung damals zu erklären, muss Mehreres zusammentreffen, aber Alles weist auf den Kyniker. Die Apophthegmensammlung setzt Literatur voraus, eine dafür materialreiche Literatur. Das Apophthegma als Typus, zumal wie hier das dialogisch angeregte, ist

ein Kunstproduct. Von den wild wachsenden Pointen auch des geistreichsten Menschen liesse sich schon darum kaum eine Sammlung machen, weil ihnen gewöhnlich die abstracte Tendenz fehlt und sie in vielen persönlichen, zufälligen Beziehungen stecken bleiben, die alle mitgenommen werden müssten. Freude an der Form solcher λόγοι hat sie in Masse nicht nur gesammelt, sondern schon geschaffen. Der Sinn für die Form des λόγος ist rhetorisch, und die Form des Apophthegmas ist zunächst die Brachylogie. Die Rhetorik als künstliche Steigerung des λόγος kann ihn ebenso nach der Länge wie nach der Kürze forciren, und so lesen wir bei Plato, dass sich sowohl Protagoras (Prot. 334 E) wie Gorgias (Gorg. 449 C) rühmen, zugleich in der Makrologie und in der Brachylogie unübertroffene Meister zu sein. Aber das ῥητορικὸν εἶδος des Gorgias hat eben in seinem Protreptikos Antisthenes copirt (L. D. VI, 1), der zugleich unter der Maske des Protagoras eben mit seinem Protreptikos von Plato kritisirt wird. Speciell die Brachylogie, die hier auch für Mem. III, 13 u. 14 in Frage kommt, ist aber zugleich dialogisch, hat also ebensoviel von Sokrates wie von Gorgias; doch nur Antisthenes ist Schüler Beider, und gerade sein Protreptikos wird als Kreuzung der Dialogik mit gorgianischer Rhetorik bezeichnet (L. D. ib.). Gnom. Vat. 11 lesen wir nun ausdrücklich von Antisthenes: Ὁ αὐτὸς ἔφη τὴν ἀρετὴν βραχυλόγον εἶναι. So steht es fest, dass Antisthenes die Brachylogie principiell geschätzt und gerade auch moralisch, also protreptisch verwerthet hat (vgl. das βραχύ des Diogenes bei Weber, Leipz. Stud. X, 261 citirt). Und es begreift sich, dass und wie gerade der Kyniker die Brachylogie moralisch begründen konnte. Antisthenes sagt ja: die ἀρετή ist τῶν ἔργων und bedarf nicht vieler λόγοι (Frg. 47, 6). So nennt sich auch der kynisch stilisirte Haudegen Laches φιλόλογος und μισόλογος, je nachdem das ἔργον mit dem λόγος harmonirt oder nicht (vgl. oben S. 143, 4), und Plato's Persiflage zeigt hier wieder, dass sich Antisthenes in dieser Art principiell hierüber ausgesprochen. Also in der specifisch kynischen, aber nicht sokratischen Hochstellung des ἔργον (gerade auch über den λόγος) ist der Moralwerth der Brachylogie begründet.

Im Dialog nimmt aber die Brachylogie einen besonderen Charakter an, der erst recht kynisch ist: den agonistischen. Schon nach dem platonischen Euthydem, der ja den Protreptikos kritisirt, hat sich der Kyniker gerade in dieser Schrift als eristischer Klopffechter, als παλαιστικός (Frg. 60, 20) gezeigt, und auch Xeno-

phon's Nachbildungen im Symposion (mit dem streitbaren Antisthenes) und Mem. IV, 2 sprechen ihr eine kräftige Elenktik zu. Auch der platonische Protagoras lacht hier wieder über den Protreptikos; Sokrates fühlt sich (wie öfter im Euthydem) elenktisch getroffen *ὡσπερεὶ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς* (339 E), und 342 E heisst es: *ἐνέβαλε ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής, ὥστε φαίνεσθαι τὸν προσδιαλεγόμενον παιδὸς μηδὲν βελτίω*, — damit photographirt förmlich Plato den kynischen Redetypus, wie ihn eine ganze Apophthegmenliteratur wiederspiegelt. „Sokrates" charakterisirt so zunächst den Lakedämonier, und das führt auf einen neuen Reiz, den das Apophthegma dem Kyniker bot: er kann es als L a k o n i s m u s sanktioniren (vgl. Weber a. a. O.). Er preist Lakedämon als die Stadt der Männer (Antisth. Frg. 66, 51) und der Meister des Krieges (ib. 65, 47)[1], und er freut sich wieder einmal (vgl. ib. 53, 16. 66, 51), im Gegensatz zu den *Ἀθηναῖοι φιλόλογοι*, am derben Mutterwitz und der Schlagkraft der Lakonismen als Ausdruck der wortkargen, kampfestüchtigen *ἀρετὴ τῶν ἔργων*. Dass Plato's Lobpreisung der heimlichen spartanischen *φιλοσοφία* als der bedeutendsten in Hellas (wieder im Protagoras!) eine Satire ist, sieht ein Blinder, und der hier 342 f. persiflirt wird, der das im besiegten Athen Mode gewordene dorische *φιλογυμναστεῖν* (!) auf das Geistige überträgt, dieser *λακωνίζων φ ι λ ο σ ο φ ῶ ν* kann doch wohl kein Anderer als Antisthenes sein. Die *βραχυλογία Λακωνική* wird hier zugleich als älteste Weisheit in den Sprüchen der sieben Weisen gefeiert. Das giebt einen weiteren kynischen Klang des Apophthegmas; denn wir kennen zur Genüge das A r c h a i s i r e n und Historisiren des Antisthenes, und bereits Dümmler hat auf ihn die Satire des Protagoras richtig bezogen (Ak. 51, 1). Unter den *ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα* der alten Weisen wird Prot. ib. gerade das delphische *γνῶθι σεαυτόν* hervorgestellt, das ja dem Kyniker so wichtig und speciell für die Protreptik nothwendiges Grundmotiv ist, das sie über dem Abgrund der Aporie leuchten lässt (vgl. I S. 406 ff. 501 etc.).

Aber wir sind noch lange nicht zu Ende mit der antisthenischen Bedeutung des Apophthegmas. Der tiefste Punkt ist, dass es dem neuen Grundwesen des Kynismus, d. h. dem Dynamismus entspricht, dass es mit dem Kyniker den Willen auf die Erkenntniss,

---

[1]) Der kynische Idealstaat hat sicher vielfach an Sparta angeknüpft; ich erinnere ausser den Pheiditien z. B. an das werthlose Geld als blosses Tauschmittel (vgl. Gomperz, Gr. D. II, 132).

auf den λόγος drückt. Dynamisch ist das Apophthegma, sofern es überhaupt pointirt, forcirt ist, nicht nur, sofern es sozusagen geladen ist, den λόγος comprimirt, und sofern es eristische Schlagkraft besitzt, sondern auch an sich, sofern es einschlägt, sofern es autoritär, suggestiv wirkt, den Willen packt und sich scharf dem Gedächtniss einprägt. Hier weiss nun wieder Antisthenes als fanatischer παιδεύων, der er ja gerade im Protreptikos ist, das Apophthegma als Merkwort zu würdigen. Wie Diogenes seine Schüler Verse auswendig lernen lässt (L. D. VI, 30), so hängt sich schon Antisthenes an Dichtersprüche und schätzt die Gnomen, wie ja die vom Kyniker gepflegte Paränese die Erbin der genealogischen Dichtung ist (vgl. Norden, Antike Kunstpr. 78). Der dynamische Kyniker liebt die starken Worte, die nachwirken, und es sagt schon genug, auch für Xenophon, der ἀπομνημονεύματα und ἀξιομνημόνευτα (Symp. I, 1) von Sokrates schreibt, dass die Literatur der ἀξιομνημόνευτα zunächst und am meisten von kynischer Seite gepflegt ist (vgl. Weber a. a. O. S. 83f.). Nimmt man speciell das pädagogische Moment des Apophthegmas mit dem agonistischen zusammen, so haben wir die κόλασις, die für den Kyniker bezeichnend und gerade die Function der Protreptik ist. Das pädagogische Moment aber trifft sich zugleich mit dem lakonistischen; denn Antisthenes rühmt ja sehr oft an Sparta eben die lykurgische παιδεία (vgl. oben, und Diogenes, der nirgends Männer, aber in Sparta wenigstens παῖδας findet, L. D. 27). Von hier kommen wir zu einem Letzten, mit dem sich die Kette der antisthenischen Motive des Apophthegmas schliesst. Zum Zwecke der παιδεία, sagt der kynisirende Xenophon, richtete Lykurg die Syssitien ein[1]), und

---

[1]) Man hat gerade in der Schrift de rep. Lac., speciell in den ersten 5 Capiteln (dazu noch c. IX), in denen Xenophon die eigentliche παιδεία beschreibt, unverkennbar rhetorische Stellen angemerkt (Norden, Ant. Kunstpr. 102), aber eben nur Stellen, ohne dass sich das Ganze rhetorisch giebt. Man hat nächstdem im Agesilaus starken rhetorischen Einfluss bemerkt (s. Dümmler, Kl. Schr. I, 275 ff. Norden a. a. O. 103), der in der rein xenophontischen historischen Partie zurücktritt. Man hat endlich im Prooemium des Cynegeticus deutliche gorgianische Anklänge vernommen (Norden 386, 2), die im technischen Hauptstock der Schrift fehlen. Wie erklärt sich dies ungleichmässige, reminiscenzenartige Durchbrechen gorgianischer Töne in diesen Schriften? Doch wohl nur daraus, dass Xenophon hier aus einem Gorgianer schöpft, wie Antisthenes einer war. So bestätigt die formale Betrachtung der Schriften die sachliche. Gerade für den Rahmen

das magere Mahl würzten natürlich die Lakonismen — auch zum Zwecke der παιδεία. Und wenn Antisthenes daneben als Meister der Brachylogie die sieben Weisen feiert, so werden sie wohl auch als solche sich beim heiteren Mahle gezeigt haben: dazu stimmen wieder die Spuren, die auf ein Symposion der sieben Weisen im antisthenischen Protreptikos wiesen. Mit diesem paidiastischen Element verbindet sich wieder das Agonistische; ja, dieses ist sicher das Ursprüngliche. Das Symposion ist die gegebene Stätte für den Agon der λόγοι; das beweisen auch Xenophon's und Plato's Symposien, deren Grundstock der Wettstreit der Lebensideale (Xen. III f.) resp. der Erosauffassungen ist. Aber es kann keine Frage sein, dass sie nicht die ursprüngliche Anlange des Agon zeigen, die doch wohl würdige Wettkämpfer in den λόγοι, also Weise zusammenführte. Und thatsächlich blickt ja sowohl Xenophon (Symp. I, 4 ff. IV, 62) wie Plato im Protagoras (vgl. oben S. 732) auf ein antisthenisches Symposion der Weisen bei Kallias.

ς. *Das kynische Altweisengastmahl.*

Wie kommt nun Antisthenes auf dies fruchtbare scenische Motiv, das bei drei andern Sokratikern (Xenophon: Symposion, Plato: Symposion, Protagoras, Aeschines: Kallias) niederschlägt? Es erklärt sich am besten aus dem Vorbild des Gastmahls der Weisen bei Krösos resp. Periander, das sich als altkynisch nachweisen und selbst wieder aus gegebenen Elementen erklären lässt. Es glaubt heute Niemand mehr, dass das Gastmahl der sieben Weisen historisch sei. Chronologische Künsteleien sind unnöthig, und der Augenzeuge bei Kypselos (L. D. I, 40) ist natürlich die fingirte Quelle eines weit Späteren. Vor dem 4. Jahrhundert

---

des Cynegeticus und für den Agesilaus haben Kaibel und Dümmler den Einfluss des Antisthenes festgestellt, und gerade die Schrift de rep. Lac., besonders in den genannten Capiteln, bot uns mit die stärksten Parallelen zu kynischen Lehren. Es ist doch wohl auch Cyneg. I richtiger, die Nachbildung eines Gorgianers als (mit Norden) des Gorgias selbst zu vermuthen, wenn jener ausser dem Stil auch noch das Sachliche (Cheiron, Lob der Jagd u. s. w.) bietet. Xenophon sagt auch an einer andern gorgianisirenden Stelle, Symp. II, 26, deutlich, dass er nicht Gorgias, sondern einen Gorgianer nachahmt: ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιείοις ῥήμασιν εἴπω. Diese schon von Winckelmann auf Antisthenes bezogene Stelle berührt sich gerade mit einer von Norden S. 102 als besonders rhetorisch angestrichenen Stelle der Schrift de rep. Lac. (V, 4, s. dazu oben S. 462).

haben wir keine Spur der Tradition des Weisengastmahls. Wäre es der Fall, so wäre damit die Sokratik um den Ruhm gebracht, den philosophischen Dialog begründet zu haben. Vorher gegeben ist aber die Beziehung der griechischen Weisen (Thales, Bias, Pittakos, Solon) zu Krösos (Herod. I, 27. 29 ff. 75), ferner wohl auch eine Spruchsammlung von den sieben Weisen und die Tradition vom edlen Wettstreit der Weisen, die immer Einer dem Andern den dem Weisesten geschenkten Dreifuss zusenden, was aber eine räumliche Entfernung und gerade noch nicht die Situation eines Gastmahls voraussetzt, wie ja auch Herodot die Anwesenheit der verschiedenen Weisen bei Krösos immer einzeln (ὡς ἕκαστος αὐτῶν ἀπικνέοιτο I, 29) und besonders motivirt und keine Gelegenheit zum gemeinsamen Gastmahl bietet, von dem er sichtlich noch nichts weiss (vgl. Zeller, I, 110, 1[6]). Die Rolle der andern Weisen ist politisch oder technisch angesichts einer kriegerischen Situation, und nur die in Athen und für Athen[1]) später eingefügte Episode des Solon ist ergiebig für die moralphilosophische Reflexion eines Symposions. Aber sie bringt dessen Lieblingsthema in einem Einzelgespräch zwischen Krösos und Solon, der sogleich ungnädig entlassen wird.

Doch lässt sich begreifen, wie sich mit leichter Umformung jene gegebenen Motive vereinigen lassen: die Weisen geben als Gäste bei Krösos im Wettstreit ihre gnomische Weisheit zum Besten. Bei der Vereinigung im Gastmahl wohl ward aus dem Dreifuss ein Becher oder eine Trinkschale, die in einigen Nebenversionen bei Laert. Diog. als Preis des Weisesten auftreten und so erst recht auf die nachträgliche Aenderung der Scenerie hinweisen. An der dadurch gewonnenen Einheit des Orts konnte aber nur ein Dialogiker Interesse haben, also wohl erst ein Sokratiker und zwar einer, der besonders die Gnomenweisheit gern ausschlachtete, und das ist der Kyniker. Zugleich aber musste sich sein Interesse an dem gegebenen Motiv: Solon bei Krösos, festsaugen (vgl. Diogenes Dio X § 26). Nicht nur dass dies Motiv ihm eben in Athen entgegentrat, wo es erfunden war; nicht nur dass schon mit seinem Lob des Kyros Krösos als Folie gesetzt war, dass dieser bei den Kynikern als Hauptexempel für die These, dass Reichthum nicht glücklich macht, stehen blieb (vgl. oben S. 544), Antisthenes ward heftig dadurch erregt, dass er

---

[1]) Vgl. Maass, Hermes 22. 584, 1. Dass diese Episode unhistorisch ist, was schon die Alten vermutheten, zeigt jetzt Niese, Hist. Unters. S. 9 f.

die Weisen seiner Zeit am Tische der Mächtigen und Reichen sah, die Gorgianer bei Archelaos, die Sokratiker bei Dionys; Archelaos aber und Dionys hatten ihre Vorläufer in Krösos und Periander. Das grosse Thema der *σοφοί* bei den *τύραννοι* und *πλούσιοι* zittert stark in den antisthenischen Fragmenten nach (Frg. S. 45. 54, 19. 58, 7). Jetzt, da die Weisheit wieder höfisch zu werden drohte, musste im Kopfe des mahnenden Kynikers ein Gastmahl der (ihm immer vorbildlichen) alten Weisen auftauchen, die keine Parasiten waren[1]). Gäste allerdings der Reichen und Mächtigen mussten sie sein; denn der Kyniker wollte ja gerade die Antithese des inneren und des äusseren Reichthums, des wahren Herrschers (der der Weise ist) und des nominellen, der wahren und falschen Weisheit vorführen, und da die Reichen nicht zu den Weisen kamen (Antisth. Frg. 58, 7), musste eben das Umgekehrte geschehen. Für die Hauptantithesen, die polemischen Grundinteressen des Kynikers ist so gerade die gegebene Form der Wettkampf der Weisen angesichts des reichen Herrschers.

Aber wir brauchen nicht so im Allgemeinen stehen zu bleiben, sondern können das antisthenische Siebenweisengastmahl specieller beweisen und reconstruiren. Unsere neuere Forschung hat die Anfänge der Siebenweisentradition noch im Dunkel gelassen; nur über einen, der gastweise in dieser Tradition vorkommt, hat R. Heinze Zweifelloses festgestellt, das sich zum sicheren Ausgangspunkt eignet. Er zeigt (Philol. 50. 458 ff.) mit reichlichem Material, dass die uns in vielen Spuren erhaltene moralistische Rolle des Anacharsis mit der Verklärung des skythischen Naturlebens von einem Kyniker stammt, und zwar einem sehr frühen, da bereits Ephoros und wohl auch Aristoteles aus ihm schöpfen. Da bleibt ja als sicherer Vorläufer nur Antisthenes, von dem sich ja Ephoros auch sonst (in der Theramenesbehandlung, vgl. oben S. 204, 2) beeinflusst zeigte. Wie ist nun das skythische Leben als moralisches Ideal verkündet worden? Offenbar, indem Anacharsis Hellenen von seiner Heimath erzählte. Wer diese Hellenen sind, ist klar. Wir finden, dass derselbe Ephoros, der Anacharsis in Verbindung mit der Skythenverherrlichung bringt, ihn auch zuerst unter den sieben Weisen nennt (wie auch schon Dümmler, Kl. Schr. I, 219, vermuthete, dass Ephoros aus einer Schrift von

[1]) Dieses antisthenische Idealisiren durch Umsetzen in's Archaische copirt ja damals auch Xenophon im Hiero: der alte Weise vor dem Vorläufer des Dionys.



den sieben Weisen schöpfte). Beides hängt zusammen, und wir sehen Anacharsis nicht nur bei Lukian im Gespräch mit Solon, sondern mit den andern Weisen bei Krösos nach Diodor (IX, 26), der, wie Heinze erkennt, aus Ephoros schöpfte. Mit der dialogischen *συνουσία* aber der Weisen beim reichen Herrscher scheint mir das Gastmahl gegeben, und im Siebenweisengastmahl erscheint ja Anacharsis auch bei Plutarch. Herodot kennt weder die *συνουσία* der Weisen noch Anacharsis als moralisches Vorbild und Kritiker der hellenischen Cultur, sondern er kennt ihn im Gegentheil nur als Bewunderer und Schüler, Verbreiter der hellenischen Cultur. Zwischen Herodot und Ephoros also ist der ideale Anacharsis beim Weisengastmahl von einem Kyniker vorgeführt, der doch fast nur Antisthenes sein kann. Aus der Situation eines Gastmahls wird es am verständlichsten, wie der Fremdling unter die hellenischen Weisen kommt, und manche der Schwankungen in den Namen der Sieben erklären sich. Es ist doch möglich, ja nach den Dreilagern des griechischen Symposions wahrscheinlich, dass die Zahl der Theilnehmer mit dem Gastgeber nicht gerade acht betrug. Die späteren Berichterstatter aber nannten statt der Weisen die Tischgenossen, und so gerieth Anacharsis unter die sieben Weisen. Die weiteren Namenschwankungen erklären sich dann dadurch, dass es der Tischgenossen und Hauptredner noch mehr waren, oder dass Nachahmer mit den Personen des Gastmahls variirten, oder auch dass andere, im Originalgespräch nur citirte Autoritäten von den Späteren als Weise mitgezählt werden. Finden wir dabei für die sieben Weisen auch noch die Namen Orpheus, Linos, Akusilaos, Epimenides, Pherekydes, Pythagoras vorgeschlagen (L. D. I, 42), so spüren wir jene Tendenz, eine mystische Urphilosophie herauszuarbeiten, die sich für Antisthenes charakteristisch zeigte. Und vermuthlich hat er diese Mystiker garnicht zu den sieben Weisen gezählt, sondern sie nur mit ihnen zur gepriesenen Urphilosophie copulirt, die bereits Plato im Protagoras als mysteriös belächelt, wo z. B. Orpheus, Musäos und die kretischen Urphilosophen neben den sieben Weisen aufmarschiren. Es ist System darin und doch nicht ernst, also ist es schon die Persiflirung einer systematischen, tendenziösen Ausschlachtung der Siebenweisentradition. Man bedenke: Plato belächelt die „Philosophie“ der sieben Weisen, ein Kyrenaiker schreibt gegen die *φιλόσοφοι* (!) und dabei speciell gegen die sieben Weisen (L. D. I, 40), ein Peripatetiker (Dikäarch) bestreitet, dass diese Praktiker (!) *σοφοί* seien (ib.): all das ist

Polemik gegen Verfechter der „Philosophie“ der sieben Weisen. Wer aber bleibt dafür übrig als die kynisch-stoische Richtung von dem an, den schon Plato kennt? Dass die kynisch-stoische Diatribe die sieben Weisen preist, s. z. B. oben S. 500 Anm. 1. 504.

So zieht sich der Kreis immer enger um Antisthenes. Dass Plato nicht erfindet, sondern auf Fremdes anspielt, zeigt auch das Mitschleppen unbenützter, unbegründeter Motive, wie z. B. die kretische Urphilosophie oder das schon den Alten aufgefallene Einsetzen des Myson für Periander, den die Haupttradition unter den sieben Weisen nennt. Zwei Gründe lassen sich dafür denken, und beide weisen auf den Kyniker. Periander kann als Tyrann nach kynischer Auffassung nicht *σοφός* sein und muss desshalb durch Myson ersetzt werden, den Musonios an einer vom Kyniker stark abhängigen Stelle von Gott selbst *σοφός* genannt sein lässt (vgl. oben S. 374 Anm.). Aber es giebt eine bessere Auskunft für die Ausscheidung Periander's, dem auch der Kyniker nicht so leicht das festsitzende Prädikat rauben konnte. [Dio] or. 32 § 4 ff. flieht Solon die Tyrannis des Pisistratos, aber nicht die des Periander, bei dem er vielmehr nach dem kynischen Grundsatz *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* (ib. § 7) lebt. Hier lesen wir das kynische Dilemma, dass Periander *καὶ τύραννος καὶ σοφός*, und hier auch die kynische Lösung: Periander hat nicht die Demokratie vergewaltigt, sondern die Herrschaft von seinem Vater geerbt, den zwar die Hellenen *τύραννος* nannten, die Götter aber *βασιλεύς*. Echt antisthenisch sind hier die tendenziöse, künstliche Deutung und zugleich die Antithesen des *τύραννος* und *βασιλεύς* und der Götter- und Menschensprache, und so heisst nun noch kynischer Periander *σοφὸς μετ' ὀλίγων* (!), *τύραννος μετὰ πολλῶν* (!). Bei Pittakos wird ib. die Tyrannis noch einfacher weggeschafft, so dass auch hier eine systematische kynische Verklärung der sieben Weisen deutlich wird. Dass aber auch der gereinigte Periander bei Antisthenes-Plato nicht unter den Sieben gezählt wird, erklärt sich nun am einfachsten wieder durch die Annahme eines Gastmahls, zu dem die sieben Weisen kommen, unter denen dann natürlich der Gastgeber nicht mitgezählt wird, der ja nach einer verbreiteten Tradition Periander war. Aber sollte das antisthenische Gastmahl nicht bei Krösos stattfinden? Doch ich meine, gerade das ist antisthenisch: das wohl nur in der Erinnerung stehende Schwelgermahl beim typischen Protzen Krösos, beim falschen *βασιλεύς* gegenüberzustellen der eben stattfindenden einfachen, geistig vornehmen Bewirthung bei dem

weisen Periander, der βασιλεύς nicht heisst, aber ist. In diesem Lichte erscheint ja der Gastgeber Periander auch bei Plutarch (sap. conv. 4 p. 150CD), und beide Gastmähler folgen sich auch L. D. I, 99.

Wer zuerst die συνουσία der Weisen beim Herrscher ausführlich beschrieb, der beschrieb nothwendig Gespräche und Bewirthung, also ein Symposion. Wie erklärt man denn, dass unsere Tradition von den sieben Weisen so stark dialogisch ist? Allein bei Laert. Diog. hat Thales 15 Fragen und Anreden zu beantworten (I, 26. 34ff.), Solon 4 (50f. 59), Cheilon 4 (68f.), Pittakos 10 (75ff.), Bias 7, Anacharsis 10 u. s. w., ungerechnet all die Dicta, die wie um die Frage gekürzte Antworten aussehen, und die Briefe, die ja halbirte Dialoge sind und meist aus Dialogen schöpfen. Oft sind auch als Fragende die Weisen oder Krösos und Aesop genannt (L. D. 69. 72. 76f. 106. Stob. fl. 34, 15. Athen. X, 472. Gnom. Vat. 456. 553 etc.). Offenbar liegt all diesen abgerissenen Dialogstücken mindestens ein grosses Gespräch zu Grunde, das dramatisch wechselreich ist wie eben ein Symposion. Dazu kommt, dass fast alle Themata in den Traditionen mehrerer Weisen spielen, was sich auch am einfachsten aus gemeinsamen Gesprächen erklärt. Wie Hiller (Rhein. Mus. 33. 518ff.) die Epigramme, metrischen Sinnsprüche und stichometrischen Literaturangaben über alle sieben Weisen bei Laert. Diog. auf Lobon zurückgeführt hat, so wird man, gewisse ursprüngliche Motive und spätere Zusätze als möglich zugestanden, doch für die Hauptmasse des Dialogischen eine Redaction annehmen, und der von Heinze auch aus solchen Bruchstücken reconstruirte altkynische Anacharsis ist nur eine Figur dieses grossen Dramas des Antisthenes. Das zeigen parallele, einschlagende Gesprächsmotive bei den andern Weisen, und dass es sich um ein Symposion handelt, zeigt gerade schon Anacharsis selbst, da die Fragmente, wie schon Heinze ohne Erklärung constatirt, ihn auffallend oft vom Weintrinken sprechen lassen: bei L. D. sind es 6 Fragmente (I, 103ff.), bei Athenaeus 3 weitere (X, 428DE 437F 438A 448F, vgl. auch den 3. Anacharsisbrief), und in allen erscheint er echt kynisch als derb pointirter Verfechter der Temperenz. Oefter ist ausdrücklich die Situation des Symposions angegeben: παρὰ πότον (L. D. 105), ἐν τῷ συμποσίῳ (Athen. X, 445F), παρὰ Περιάνδρῳ τεθέντος ἄθλον περὶ τοῦ πίνειν (ib. 437F), ἐν συμποσίῳ (ib. XIV, 613D); eben bei Periander fand ja das Weisengastmahl statt. Auf die weitere Ausstattung des Symposions weist L. D. 104: ἐρωτηθείς, εἰ εἰσὶν ἐν Σκύθαις

αὐλοί, εἶπεν, ἀλλ' οὐδὲ ἄμπελοι. Damit man aber nicht meine, es handle sich hier um Fragmente einer späten Symposionsdichtung, lese man Aristoteles analyt. post. I p. 78 b 30, wo bereits dasselbe Dictum des Anacharsis citirt wird. Derselbe Aristoteles bringt Eth. Nic. 1176 b[33] noch ein anderes Citat: *παίζειν δ' ὅπως σπουδάζῃ κατ' Ἀνάχαρσιν ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ,* — das erinnert nicht nur allgemein an das kynische *σπουδογέλοιον* (Heinze 466, 8), das ist auch speciell das Grundmotiv des antisthenischen Symposions, das eben nicht nur Symposion, d. h. *παιδιά* (vgl. Xen. Symp. I, 1), sondern *σπουδή* als Protreptikos ist. Somit haben wir zwei Zeugnisse des Aristoteles für ein in der Altweisenzeit spielendes, protreptisches, altkynisches Symposion. Ausser dem Princip des *παίζειν ἅμα σπουδάζων,* das übrigens Anacharsis Gnom. Vat. 17 weiter ausspinnt, sichert uns Aristoteles ja für das Weisengastmahl noch ein Specialmotiv des antisthenischen Symposions: die Abweisung des Flötenspiels (vgl. oben S. 729 f.). Im skythischen Ideallande giebt es keine Flöten, sagt Anacharsis; *οὐδὲ γὰρ ἄμπελοι,* fügt er hinzu, damit man sieht, es ist eine Symposionsfrage. An das antisthenische Symposion gemahnt auch seine Warnung vor dem unziemlichen Benehmen der Trunkenen (L. D. 103, vgl. oben S. 449. 495), vor ihrem seelischen Schwanken (Athen. X, 445 F vgl. oben S. 462 f. 498), vor der *ἀηδία* des übermässigen Trinkens (L. D. 103, vgl. oben S. 448 ff.), vor den *καπηλεῖα* (L. D. 104, vgl. Antisth. Frg. 53, 16) und vor den grossen Bechern, statt der kleinen (L. D. 104, vgl. Antisth. Protrept. Frg. I. Xen. Symp. II, 26).

Die Situation des Symposions wird bestätigt durch Dicta der andern Weisen. Vor Allem wird da bei diesem Mustergastmahl mit nur kynischer Strenge gegen die Trunkenheit geeifert, und die Staatsmänner machen Verordnungen daraus. Solon bestimmt dem im Rausch gefundenen Archon die Todesstrafe (L. D. 57) und Pittakos, wie schon Aristoteles Pol. II, 12. Rhet. II, 25 erzählt (vgl. L. D. 76), dem in der Trunkenheit Fehlenden doppelte Strafe. Glaubt man wirklich an diese *νόμοι*? Sollten sie nicht selbst beim Trunk erlassen sein und in doctrinärer Tendenz? Pittakos warnt Periander vor Trunkenheit (Athen. X, 472) und Kleobul mahnt: *συμπόσια μὴ ἀγάπα* (Stob. IV p. 297 M). Eine ganze Reihe von Apophthegmen verschiedener Weisen behandeln nun das rechte und das unziemliche Benehmen beim Gastmahl und illustriren beide in Scenen, die eben nur in moralischer Absicht erfunden sind. Zu den Gastmählern deiner Freunde gehe langsam, zu ihren Un-

glücksfällen rasch, sagt Cheilon Stob. fl. 3, 79, wohl zu seiner Entschuldigung für Zuspätkommen. Vielleicht war auch das Zuspätkommen des Sokrates im platonischen Symposion bei Antisthenes moralisch gerechtfertigt. Cheilon ist auch sonst ein spröder Gast; er will nur kommen, wenn er die Liste der Eingeladenen kennt; mit beliebigen *συμπόταις* setze sich der *νοῦν ἔχων* nicht zusammen (Plut. conv. s. sap. 2). Vgl. auch Bias gegen den unangenehmen, streitsüchtigen Symposiasten (Gnom. Vat. 152). Wenn dann Solon sein *μὴ κακοῖς ὁμίλει* (L. D. 60) dazu gab, liessen sich allerlei erbauliche Betrachtungen über die moralische Wirkung des Umgangsanknüpfen, wobei dem ebenso wählerischen Kyniker sicher wieder der Theognisspruch herhalten musste (vgl. oben S. 351, 2. 533 f.). Es ist ja sehr schwer, einen rechten Menschen zu finden, meint (gesprächsweise) Pittakos (L. D. 77) gleich dem mit der Laterne Menschen suchenden Diogenes, der übrigens in dem anwesenden Aesop (vgl. S. 225. Dio 72 § 13 u. unten) einen Vorläufer hat (Phaedr. III, 19). *Οἱ πλεῖστοι κακοί*, lehrt Bias (L. D. 87 f.), ganz wie die Kyniker. Nur das Lob der *ὀλίγοι* (!) giebt Anacharsis das Bewusstsein, dass er *σπουδαῖος* (vgl. zu diesem Idealprädikat, das auch L. D. 77 erscheint, Antisth. Frg. S. 15, 2. 61, 23. 65, 46); das Lob der *πολλοί* fällt ihm auf's Gewissen (Gnom. Vat. 135), ganz wie Antisthenes (Frg. S. 61, 24). Die kynische Verachtung der Menge begründet die Auslese der Tischgenossen, das Mustergastmahl der Weisen. Antisthenes versteht sich auf die *ὁμιλία*, ohne die, heisst es Frg. 57, 6, *οὔτε συμπόσιον ἡδονὴν ἔχει*, so wenig wie *πλοῦτος χωρὶς ἀρετῆς* (was sich auf den reichen Gastgeber bezieht), und er wird selbst im Symposion als der rechte Kuppler gerühmt, der die Passenden zusammenfügt.

Doch verlangt die moralische Illustration auch unpassendes Auftreten; die Gestalt spiegelt sich im Erz, der Geist beim Wein, sagt Pittakos (Athen. X, 427 F). Einzelne Weise werden beim Gastmahl von einem Jüngling verspottet oder beleidigt, so Bias (Plut. de garrul. 4 und noch einmal Gnom. Vat. 152) und Anacharsis (L. D. 105), — dasselbe geschieht Diogenes auch von jungen Symposiasten (L. D. VI, 33. 46). Ausser der Pointe kynischer *κόλασις* soll dabei zugleich die *πραότης* der Weisen hervorleuchten, und die *πραότης* wird natürlich dem (hier anwesenden) Mächtigen, dem Herrn und dem Zürnenden überhaupt empfohlen (L. D. I, 70. 76. Stob. 3, 79 *β*. 48, 24, vgl. Plut. Sol. 21: *μὴ ὀργῆς κρατεῖν ἀπαίδευτον*). Denn Periander hat schwer aus *ὀργή* gesündigt (L. D. 94 f.). Cheilon rühmt sich: *ἐπίσταμαι*

ἀδικεῖσθαι (L. D. 68 f.), was unter den Griechen doch wohl nur eine kynische ἐπιστήμη war. Kleobulos räth, den trunkenen Sklaven nicht zu schlagen, damit der Herr nicht selbst trunken erschiene (L. D. 92), — man sieht hier schon, wie gut Anekdoten wie die 4. in Mem. III, 13, die sich gegen den züchtigenden Herrn richtet, an das Symposion passen (vgl. im Sinne kynischer Sklavenemancipation auch Aesop Gnom. Vat. 124). Und man sieht jetzt, wie vornehm Plato's Symposion über die Bedienungsfrage mit sichtlicher Anspielung hinweggeht (175 B) und auch sonst aller Scenen unziemlichen Benehmens zur moralischen Wirkung entrathen kann. Die πραότης des kynischen Sokrates zeigte sich besonders auch Xanthippe gegenüber, und wir werden später auch hier eine Parallele im Weisengastmahl finden. Ueberaus zahlreich sind die Repliken auf Schmähungen, Spottreden, Vorwürfe aller Art, die eben den stachlichen Charakter des kynischen Symposions zeigen. Besonders arg ist das ὀνειδίζεσθαι des Skythen Anacharsis; aber auch Andere müssen sich genug gefallen lassen, wie Bias (Gnom. Vat. 151, H. Schenkl, Flor. Wiener Stud. XI S. 13 Nr. 22), Pittakos (Gnom. Vat. 455), und Solon lässt sich ruhig anspeien (s. Orelli opusc. Graec. sent. et mor. p. 164 Nr. 39). Das unpassende Benehmen beim Symposion zeigt sich namentlich in vielem und taktlosem Reden, das dann echt kynisch μωρία beweisen soll. Wie kann ein Thor beim Weine schweigen! antwortet Stob. 34, 15 Solon und Plut. de garrul. p. 503 Bias, als Beide beim Symposion wegen ihrer Schweigsamkeit aufgezogen werden. Schwatze nicht beim Wein, sagt Cheilon Stob. 3, 79 denn du vergissest dich. Hüte die Zunge, sagt er L. D. 69, und namentlich beim Symposion. Zweifelt man noch, dass unsere Siebenweisen-Fragmente ein grosses Symposion als Hintergrund haben?

Jetzt begreifen sich auch die vielen andern Weisendicta über Reden und Schweigen. Cheilon, der sich eben als Asket im Reden zeigte, hat hier seine Aristie. Und das begreift sich: der Spartaner wird als Begründer der Lakonismen gefeiert. *Βραχυλόγος τε ἦν*, heisst es von ihm L. D. 72, so dass man diese Redeform die cheilonische nannte. Hier im Weisengastmahl fand also jene antisthenische (vgl. oben S. 756 f.) Verklärung der lakonischen Brachylogie statt, die bereits Plato im Protagoras persiflirt. Dieser Cheilon erklärt es für schwer, Geheimnisse zu verschweigen, verbietet, seinen Nächsten zu schmähen, einen Todten zu verleumden, zu drohen, was weibisch sei, über einen Unglücklichen zu lachen,

die Zunge dem Denken voraneilen zu lassen, rasch zu reden, beim Reden die Hand zu bewegen, denn es sei *μανικόν*(!) (L. D. 69 f. Wachsmuth's Wiener Samml. 161). Ist er nicht ein kynischer Züchtiger von Unziemlichkeiten, die sich am meisten einstellen, wo der Wein die Zunge löst? In Plato's Symposion wird man dergleichen vergebens suchen, aber Xenophon fühlt sich veranlasst, hier nachzuahmen; man merkt die Absicht, weil Alles in c. VI des Symposions zusammensteht: da ist der ruhig schweigende Hermogenes, da der *λοιδορούμενος*, und der zum Schweigen gebracht werden muss. Das Motiv dieses ganzen Capitels spricht am besten Solon aus: Begrenze dein Reden durch Schweigen und dein Schweigen durch die rechte Zeit (L. D. 58). *Εἰδὼς σίγα*, sagt er Stob. 3, 79. Und die Dicta der andern Weisen schlagen ein. Bias: Lass das rasche Schwatzen; denn es zeigt *μανία*(!), und du fehlst dabei; rede Passendes (L. D. 87. Stob. 3, 79). Thales: man muss *εἰκότα* sprechen, über *ἀμήχανα* schweigen (Plut. conv. p. 160); Kleobulos: sei lieber *φιλήκοος* als *φιλόλαλος*, lieber *φιλομαθής* als *ἀμαθής* (vgl. über die Worte auf *φιλο-* oben S. 635); lass deine Zunge nur Gutes sagen (L. D. 92); Anacharsis: was an den Menschen zugleich gut und schlecht sei? Die Zunge (ib. 105). Beherrsche Zunge, Magen und Geschlechtstrieb, vor Allem aber die Zunge, die am schwersten zu beherrschen ist (ib. 104. Gnom. Vat. 136, vgl. auch Bias Plut. conv. 2 und Pittakos de garrul. 8). Anacharsis ist hier nicht nur als Asket ein Kyniker, sondern speciell im Reden als *παῤῥησιαστής* (L. D. 101). Gemäss dem kynischen Ideal ist das *ἔργον* maassgebender als der *λόγος*, s. Solon L. D. 58 (vgl. 50), Anacharsis ib. 108, und dass die Worte des skythischen Weisen auch Sokrates in den Mund gelegt werden (s. Sternbach Gnom. Vat. 134), zeigt wieder die bezeichnete antisthenische Parallele.

Das Symposion ist die Stätte der *παιδιά*, deren Recht desshalb principiell besprochen wird. Anacharsis wird angegriffen ob seines *παίζειν* und vertheidigt es (Gnom. Vat. 17) wie Diogenes (L. D. VI, 27 oder zu *ἀστραγαλίζων* genauer Dio IV § 19. VIII § 16). Andererseits lacht er nicht beim Symposion über Spassmacher (also auch die Rolle des *γελωτοποιός* hat Xenophon übernommen!), wohl aber über einen Affen und erklärt das damit, dass die Komik jener künstlich, dieses aber *φύσει* sei (Athen. XIV, 613 d), — wahrlich, eine kynische Antwort! Es giebt auch ein unziemliches Lachen. Man soll nicht lachen über Verspottete, sagt Kleobulos (L. D. 93), und nicht

über Unglückliche, sagt Cheilon (ib. 70). Gleich dem ernsten Hermogenes in Xenophon's Gastmahl und dem Feind des Lachens in dem Symposion Cyr. II, 2, 11 ff. ist auch unter den Weisen Einer, der nur in der Einsamkeit lacht und darob Rede stehen muss (L. D. 107 f.). Beim kynischen Symposion unterhalten sich die Schlechten mit Würfelspiel (vgl. oben S. 495): Solon droht dem Würfelspieler, der sich entschuldigt: *περὶ μικροῦ παίζειν*, mit der Gefahr der Gewöhnung (Stob. ecl. II, 31, 77), und allerdings erklärt der kynische Sokrates Mem. I, 2, 57 die Würfelspieler für *ἀργούς*, und Mem. III, 9, 9 sind auch gerade als Beispiele die Spieler und Spassmacher genannt — wieder ein Zeichen, dass Xenophon ein Symposion plündert! —, in beiden Stellen, um die Begriffe des *ἔργον* und der *σχολή* moralisch festzustellen. Und davon sprachen sicher auch die Weisen. Zu Solon's Zeit galt eben das Hesiodische *ἔργον οὐδὲν ὄνειδος* (vgl. Mem. I, 2, 57 zu Plut. Sol. 2). Er muss natürlich den *ἀργός* sogleich der Strafe der Gesetze überliefern (L. D. 55) und Cheilon findet das rechte *σχολάζειν* schwer (ib. 69), dessen sich gerade im Symposion Xenophon's Antisthenes rühmt.

Aber wir müssen die Hauptthemata der Weisen näher in's Auge fassen, und es wird immer deutlicher, dass sie sich spiegeln in dem bisher festgestellten Inhalt des antisthenischen Symposions. Scheinbar allerdings hat der lukianische Anacharsis, der von Gymnastik handelt, mit einem Symposion nichts zu thun, und Heinze a. a. O. constatirt auch nur ein kynisches Anacharsisbuch. Aber Anacharsis ist ja nicht allein; selbst bei Lukian ist es ein Gespräch mit einem andern Weisen, und dass schon Lukian's Vorlage Solon als Gesprächsfigur hat, nimmt Heinze mit Recht, namentlich im Hinblick auf L. D. I, 55, an. Er hat erkannt, dass des Anacharsis Polemik gegen die Athletik, die er *μανία* schilt und *ἀργεῖν* (was eben zur Begriffsbetrachtung anregen konnte), kynisch ist (vgl. ausser Lukian L. D. 103 f. Dio XXXII § 44). Darum brauchte Heinze aber nicht Solon die ihm L. D. 55 zugewiesenen auch athletenfeindlichen Gedanken ganz abzustreiten und sie im Original Anacharsis zuzuweisen. Er sieht, dass auch dort schliesslich Solon sich athletenfeindlich gezeigt haben muss, und dass ihm auch Diod. IX, 5 dieselbe Schätzung der in den kynischen Idealen *φρόνησις καὶ ἀρετή* Hervorragenden gegenüber den politisch werthlosen athletischen Siegern in den Mund gelegt wird, die er also bereits in der Quelle beider Stellen bekannt haben muss. Und das Euripidescitat (L. D. a. a. O., aber auch

bei Diodor durchklingend) wird man doch wohl eher dem Attiker lassen als dem Skythen zuweisen. Solon, der Euripides citirt und die Athleten missachtet, — man sieht, es ist nicht der historische Solon, sondern eine literarische Figur; wir wissen, dass Antisthenes gern Euripides citirt, die Athleten hasst, und ihm gerade ist der Interpretationskniff zuzutrauen, mit dem hier die doch nicht wegzuleugnenden Athletenpreise Solon's als Verminderung früherer Preise gedeutet werden. Es ist nun einmal so: auch Solon spricht kynisch, wenn er auch vielleicht zur Belebung der Debatte erst später Anacharsis zustimmte. Aber auch der Angriff des Skythen muss irgendwie angeregt sein. Und nun sehen wir, dass auch andere Weise zum Athletenthema beisteuern. Periander — und das ist eine Tradition, die bereits Ephoros kennt — soll für einen Olympiasieg eine goldene Statue verheissen und zur Ausführung eine Gewaltthat nicht gescheut haben (L. D. 96); Cheilon soll gestorben sein, als er voll Freude seinen Sohn als Olympiasieger begrüsste (ib. 72), und Thales, als er einem gymnischen Kampfe zusah (ib. 39). Dergleichen Nachrichten weisen immer auf eine Redaction (Hermippos hier Zwischenquelle, z. B. bei Solon und Cheilon), und wie bei den Todesanekdoten der Kyniker (vgl. oben S. 181) werden hier wünschende Dicta zu Facten gemacht sein. Aus allen drei Weisenanekdoten spricht eine hohe Schätzung des Athletenthums, die gerade Anacharsis gereizt haben dürfte. Speciell dem Thales, der als Zuschauer der Ringkämpfe sterben will, steht schroff entgegen das Eifern des Anacharsis gegen diese Zuschauer, das, wie Heinze gesehen, echt kynisch ist (vgl. Dio VIII § 26f.). Dabei fordert aber doch auch der Kyniker das *σῶμα ἀσκεῖν* (Antisth. Frg. 65, 48), wie es hier Kleobulos thut (L. D. 92). Dem Anacharsis secundiren konnte Pittakos durch die Erzählung, wie er einen Pankratiasten und Olympiasieger überwand (L. D. 74).

So finden wir bereits fast alle Weisen bei diesem Thema betheiligt, und wenn man fragt, was die Gymnastik beim Gastmahl zu suchen hat, so bedenke man, dass dies Gastmahl einen Anlass haben muss, und dass der Anlass nicht zufällig beim platonischen Gastmahl ein Sieg im Wettkampf und bei dem treuer copirenden xenophontischen Gastmahl speciell ein gymnastischer Sieg ist; vielleicht ist es auch nicht zufällig, dass der gefeierte Sieger im xenophontischen Gastmahl denselben Namen trägt wie das Satyrdrama des Euripides, das eben jene grosse Schmährede auf die Athleten enthält (Fr. 284 N). Ob Euripides wirk-

lich durch Xenophanes angeregt ist, weiss ich nicht; aber ich glaube, dass der Citate liebende Antisthenes für seinen kynischen Athletenhass sich auf Beide berufen und uns beide Citate erhalten, vermuthlich auch schon Athenäus (X, 413 f.) die Construction vorweggenommen hat, dass der jüngere Dichter vom älteren abhängig sei. Aus derselben letzten Quelle dürfte Athenäus noch seine anderen Xenophanescitate haben. Wie kommt es, dass gerade der Autor der Deipnosophisten so viele und z. Th. die grössten Fragmente des Xenophanes erhalten? Er hat ihn sicher nicht selbst gelesen, und so weist es auf den Charakter seiner Quelle zurück, wenn sich die Fragmente grossentheils auf das Weintrinken beziehen (s. nam. Athen. II p. 54E XI 462. 782). Beachtenswerth ist namentlich die lange Schilderung des Mustergastmahls XI 462, darin die Forderung der Temperenz (nur so viel trinken, dass man ohne Begleiter nach Hause gehen kann, — ein in der kynischen Diatribe oft genanntes Motiv, s. S. 462. 498). Zuerst der Gottheit Verehrung bezeugen und *εὔχεσθαι τὰ δίκαια πράττειν δύνασθαι*, — dieses ethische *εὔχεσθαι* ist ja umfassendes Hauptthema des antisthenischen Protreptikos (s. unten). Dazu kommt Athen. XII 526 der Protest gegen die lydische Schwelgerei, — und so hat auch der kynische Krösos hier seine Anknüpfung. Später werden wir noch andere wichtige Berührungen mit Xenophanes zusammenstellen. Schon hiernach aber möchte ich feststellen, dass Antisthenes von Xenophanes die Anregung für das von der Gymnastik ausgehende Gastmahl empfing. Beides hängt innerlich zusammen; der äussere Anlass der Siegesfeier ist nicht zufällig, sondern hat einen principiellen Grund. Es zeigte sich überall als Tendenz des Antisthenes die Uebertragung vom Körperlichen auf Geistiges, und diese Uebertragung musste der geistige Kämpfer *κατ᾽ ἐξοχήν*, Antisthenes *παλαιστικός* (Frg. S. 60, 20), vor Allem beim Agon anstreben, und so drängte es ihn aus einem leiblichen Wettkampf einen höher gewertheten Wettkampf der geistig Starken, der Weisen hervorgehen zu lassen, dessen geeignetste Scenerie ein Symposion ist, das sie in fester Form vereinigt und sie zu freier Entfaltung einladet. Der Arenasieg (wohl Periander's, s. vorige Seite) ist so der gegebene Anlass, das Symposionsgespräch die gegebene Form für den geistigen Agon, den der Kyniker immer in Concurrenz zum leiblichen sucht. Plato ist wieder über diese Concurrenz erhaben und beginnt absichtlich bald mit der Feier eines geistigen Siegers und zeigt, dass dieser

trotzdem nicht nach dem Sinne des Kynikers ist (s. unten). Aber im Protagoras, wo Plato auch kritisirend ein verdecktes Symposion giebt (s. oben S. 732), erscheint 334—338 gar lustig der Vergleich der Debattirer mit Wettläufern und der Vorschlag, sie wie in einer Arena mit Schiedsrichtern auftreten zu lassen, von denen übrigens nach einem sokratisch aussehenden Anacharsiswort (L. D. 103. Gnom. Vat. 14) auch im Weisengastmahl principiell die Rede gewesen sein muss, und dabei wird der Werth der Brachylogie und die rechte Form des Redens discutirt: damit haben wir den Anschluss an das oben besprochene Thema des Siebenweisengesprächs. Schon Aristoteles (L. D. II, 46) kennt die Parallelisirung von Sokratesagonen mit Agonen des Thales, Bias, Pittakos, des Xenophanes und alter Dichter (!).

Für den geistigen Agon, den der Kyniker (besonders für Greise, s. S. 522) suchte, griff er zu den alten Weisen, nicht nur weil ihm stets die Alten Muster waren, sondern weil hier der Wettstreit der Weisheit in der Tradition von dem für den Weisesten ausgesetzten Preis gegeben war, der nach der Hauptversion mit Rücksicht auf Delphi ein Dreifuss ist, aber, wie gesagt, für das Symposion sich in ein Trinkgefäss verwandelte. Jetzt wird man nun deutlicher sehen, dass die Siebenweisentradition als Grundmotiv im antisthenischen Protreptikos sitzt, und von hier aus fällt zunächst Licht auf eine wichtige Sokrateslegende, an die man bisher geglaubt hat. Jetzt erst haben Schanz (Apol. 68 ff.) und Gomperz (Griech. Denk. II, 81—87) fictive Elemente in der platonischen Apologie erkannt und speciell den delphischen Orakelspruch wenigstens als Ausgang der sokratischen Thätigkeit, die doch vielmehr schon Voraussetzung für die Frage und Antwort in Delphi war, historisch undenkbar gefunden, und ich meine auch, man wird an diese Wirksamkeit des Sokrates aus blosser Neugier, ob ein Anderer weiser sei als er, am längsten geglaubt haben. Woher wusste man in Delphi etwas von Sokrates vor seiner Wirksamkeit, dass man ihn für den Weisesten erklärte? So fragt Gomperz mit Recht, will aber trotzdem den Orakelspruch historisch festhalten und nur hinausschieben. Aber hat er nicht Plato mit der Fälschung des Ausgangspunktes der Sokratik schon die grössere Fiction zugetraut? Und kann man nicht auch dann fragen: wie kommt das delphische Orakel dazu, einen politisch und literarisch gänzlich schweigsamen Athener für den Weisesten zu erklären? Eine Antwort, die selbst in Athen nach Plato (Apol. 21 A) und Xenophon (Apol. 15) θόρυβος erregen

muss. Reissen wir uns einmal los von der gewohnten Perspective, die uns die Kenntniss der griechischen Philosophie giebt: man muss orakelgläubig sein, um zu verstehen, dass das Orakel so ganz im Sinne der nachfolgenden Philosophie auswählt. Ebensosehr aber, wie der Spruch historisch unerklärlich und unwahrscheinlich ist, ebenso leicht ist er erklärlich und naheliegend als literarische Fiction, und diese beiden Umstände verstärken sich gegenseitig. Hat man es denn noch nicht auffallend gefunden, dass der Orakelspruch für Sokrates eine genaue Parallele hat in der Siebenweisentradition? Auch hier ist die Frage: wer ist der Weiseste? Auch hier ist es das delphische Orakel (L. D. 28 ff.), das gefragt wird und den Weisesten nennt (L. D. 30. 106 vgl. den kynisirenden Musonios oben S. 374 Anm.); auch hier wird wie Apol. 23 A Apoll für den wahrhaft Weisen erklärt (L. D. 82, vgl. 28. 32). Die Siebenweisentradition mit der Frage nach dem Weisesten und mit der Beziehung zu Delphi ist älter als Sokrates. Sollte nun nicht nach dem Vorbild dieser Tradition das historisch so unerklärliche und unwahrscheinliche, aber ganz im Sinne der eifrigsten Sokratiker erfolgende Orakel für Sokrates von einem eifrigsten Sokratiker erfunden worden sein? Es ist eine Uebertragung, wie wir sie noch mehrfach bei dem kynischen Sokratiker kennen lernen. Der Kyniker gerade betrachtet sich als *πυθόχρηστος* (Jul. VI, 191, vgl. Diogenes in Delphi L. D. VI, 20 f.). Antisthenes hat auch gerade aus der Erwägung, dass nur der Gott wahrhaft weise sei, den Terminus *φιλόσοφος* geprägt (vgl. oben S. 209. 212 etc.) und seinen Sokrates im agonistischen Gastmahl seines Protreptikos, dem er im Siebenweisengastmahl ein Vorbild gab, als den Weisesten hervorleuchten lassen, der die Andern schlägt, und eben diese Verherrlichung der agonistischen Elenktik, weil sie zugleich Protreptik ist, giebt der Protreptikos, von dem, wie sich zeigte, zugleich die Apologien, richtiger Sokratesenkomien des Plato und Xenophon zehren. Plato zeigt wieder mit lächelnder Feinheit, dass die kynisch bombastische Weisenkrönung bei Sokrates als tiefste Bescheidenheit, als Bekenntniss des Nichtwissens einschlägt. Xenophon aber, der Bramabasirer, fordert vor Allem *μεγαληγορία* (Apol. 1 f.) und lässt sich desshalb Sokrates vom delphischen Orakel bald als Ideal aller möglichen Tugenden bezeugen, sowohl als den hochherzigsten wie als den gerechtesten wie als den besonnensten aller Menschen (ib. 14). Woher nur die Pythia das Alles berechnet hat? Und woher ihre absolute Begeisterung für Sokrates? Man sieht, Xenophon legt auf Weis-

heit nicht so viel Werth, und er lässt sich vom Orakel in den praktischen Tugenden die Disposition für sein nun folgendes Sokrateslob bescheinigen. Dieses freie Umspringen mit dem Inhalt des Orakelspruches bestätigt seinen fictiven Charakter, und vielleicht ist die ursprüngliche Version die weder von Plato noch von Xenophon bezeugte, aber deutlich den Stempel attischer Erfindung tragende, nach der das Orakel Sophokles weise, Euripides weiser, Sokrates aber den Weisesten genannt habe. Die Parallele des Philosophen mit den Dichtern sieht Antisthenes ähnlich, der auch Euripides höher schätzte. Die Weisheitsprüfung der Tragiker spielt wohl nicht zufällig auch in Apologie (22 A) und Symposion (s. nam. 175 E), und der altkynische Protreptikos hat gerade den Bildungswerth der Tragödien abgeschätzt (vgl. oben S. 416). Wenn Xenophon den Orakelspruch für Sokrates bezeichnender Weise mit dem für Lykurg vergleicht, den Antisthenes als persönlichen, asketischen Gesetzgeber pries (vgl. oben S. 503), und dessen natürlich göttliche Weisheit er vielleicht zuerst vom delphischen Apoll inspirirt sein liess, wovon, wie Ed. Meyer gezeigt, dem Sparta des 5. Jahrhunderts noch nichts bekannt war, so wird diesen Orakelspruch vermuthlich schon beim Weisengastmahl der Spartaner Cheilon vorgebracht haben, der L. D. 30 bei der delphischen Weisheitsfrage sich betheiligt zeigt. Ib. und 106 wird Anacharsis als der Fragende genannt. Es ist bezeichnend, dass er überhaupt genannt wird — es musste ein Zeuge sein beim Weisengastmahl —, und dass es der hyperkynische Skythe ist, ein enfant terrible in doctrinärem Eifer — wie Chärephon.

Aber zu den äusseren Parallelen kommt eine innerliche, der tiefere Grund der Uebertragung. Es giebt ein inneres Band zwischen den alten Weisen, dem delphischen Orakel und Sokrates: das *Γνῶθι σεαυτόν*. Nicht das Orakel selbst, aber die Inschrift draussen am Tempel hat Sokrates für den Weisesten erklärt. Und giebt sie nicht auch gerade das Motto des Protreptikos? Ist nicht Selbsterkenntniss der Sinn der Protreptik, in deren Höhepunkt der Hinweis auf die delphische Inschrift steht, wie es die Copie des Protreptikos Mem. IV, 2 zeigt, der so kynische Alcib. I und Diog. 10 § 21 ff.? Vgl. die Zusammenstellung des Sokrates, Diogenes und der sieben Weisen mit den delphischen Sprüchen bei Dio (!) 72 § 11 ff. Plato aber kritisirt im Charmides das Princip der Selbsterkenntniss, das dem kynischen Subjectivisten das Liebste am sokratischen Intellectualismus war. Das *Γνῶθι*

σαυτόν ist Hauptprincip des Kynismus (vgl. Weber 101 f.) und spielt gleichzeitig eine hervorstechende Rolle in der Tradition der sieben Weisen, deren mehrere als seine Autoren genannt werden: so wird der delphische Spruch das literarische Grundmotiv und Gedankencentrum des Weisengastmahls im antisthenischen Protreptikos gewesen sein. Das Γνῶθι σαυτόν ist schwer zu erfüllen, verkünden ebenso Thales L. D. 36 und Cheilon Stob. 21, 13 wie Diogenes bei Dio X und der kynisch-protreptische Sokrates in Alcib. I und Mem. IV, 2. Dieser Spruch ist dem Kyniker das wahre delphische Orakel und seine Erfüllung die Voraussetzung aller Orakelbefragung, wie es Diogenes bei Dio ausführt. Wie soll man wissen, was man als Lebensglück von den Göttern erfragen und erbitten soll, wenn man nicht weiss, was einem frommt, wenn man sich selbst nicht kennt? Natürlich hat das der Kyniker in seiner Art an concreten Fällen illustrirt, und neben mythischen Beispielen bot sich ein classisch historisches, und das gerade führt auch in die Siebenweisenzeit: Krösos. Diogenes führt ihn ib. § 26 an zum Beweise, dass das Orakel nichts nützt ohne Selbsterkenntniss. Davon weiss Herodot noch nichts; er kennt nur den Krösos, der sich über sein Glück täuscht, und der durch einen missverstandenen Orakelspruch zu Fall kommt. Der Moralist aber musste hier combiniren: er missverstand den Orakelspruch, weil er sich über sein Glück täuschte, weil ihm die Selbsterkenntniss fehlte. Das wahre Orakel sprach nicht vom Halysübergang, sondern von der Selbsterkenntniss. Diese Wendung liegt bereits vor bei Xenophon Cyr. VII, 2, 15 ff., der sie sicher nicht erfunden, sondern seiner antisthenischen Quelle entnommen hat. Sie ist ein Product der Reflexion und wohl das Resultat einer Gesprächsreflexion beim Gastmahl der Weisen, die vermuthlich bei Periander auf ihr Gastmahl bei Krösos und dessen inzwischen vollzogenes Schicksal zurückblicken.

So aus dem Krösosmotiv fliessend wird erst der weitere Inhalt des Protreptikos klar. Zunächst die bereits als kynisch aufgewiesenen, aus dem Protreptikos geschöpften theologica Mem. I, 3, 1—4. Krösos gab Anlass zur Besprechung der Mantikbefragung überhaupt wie auch der Art und des Maasses der Opfer, — denn seine goldenen delphischen Weihgeschenke waren berühmt, aber auch πάμπολλα θύων (Cyr. a. a. O. 19) hat er sich die Göttergunst nicht erworben, und so dient er zum Exempel der hier Mem. § 3 ausgesprochenen kynischen These, dass die Götter nicht auf reiche Opfer, sondern auf die Gesinnung sehen,

und auch hier wird die Pythia für den einfachen Opferritus citirt. Vor Allem aber knüpft sich an das Krösosschicksal das dritte, hier Mem. § 2 behandelte Cultusproblem des εὔχεσθαι, das ja eins ist mit dem Problem der εὐδαιμονία, über die sich Krösos so gründlich getäuscht hat. Das konnte am Weisentisch Solon erzählen. Die Discreditirung der einzelnen Glücksgüter bis zur völligen Aporie, was man von den Göttern εὔχεσθαι soll (s. Mem. IV, 2, 36), ist ja das Hauptthema des antisthenischen Protreptikos, und die Frage des εὔχεσθαι klingt so überall durch das protreptische Gastmahl (vgl. oben S. 727. 754. 771). Da kam dann als Antwort eben die Forderung, von den Göttern εὔχεσθαι ἁπλῶς τἀγαθά (Mem. I, 3, 2, was wieder den Zusammenhang dieses Capitels mit dem Protreptikos IV, 2 zeigt), und dafür wird sich Antisthenes wieder einmal auf einen Dichter (Alcib. II 143 A) und auf seine gepriesenen Lakedämonier berufen haben, die kein anderes als dieses Gebet kennen sollen (ib. 148). Man sieht auch hier ein Beispiel, das über Sokrates hinausliegt, und vermuthlich hat beim Weisengastmahl Cheilon dies von seinen Landsleuten behauptet. Dass die kynische Protreptik nach dieser Richtung ging, zeigt L. D. VI, 42: Diogenes schilt die Menschen, dass sie sich das ihnen gut Scheinende wünschten, aber nicht die wahrhaften ἀγαθά.

Das classische Beispiel des falschen εὔχεσθαι liefert Krösos, und das gerade konnte beim kynischen Weisengastmahl ausgeführt werden. Er wünscht sich Söhne, und er erlangt die Verheissung vom Orakel, aber der eine der Söhne stirbt in der Blüthe der Jahre, und der andere ist stumm. Dass wiederum der Kyniker diesen Fall behandelt hat, zeigt L. D. VI, 63: θυόντων τινῶν τοῖς θεοῖς τῷ υἱὸν γενέσθαι, ἔφη, περὶ δὲ τοῦ ποδαποὸς ἐκβῇ οὐ θύετε; vgl. Alcib. II 142 B. Der Fall des Krösos ward wohl beim Weisengastmahl herangezogen, weil er dem Gastgeber zum Trost gereichen konnte, von dessen Söhnen der eine schwachsinnig war, der andere dem Vater, der das Unglück gehabt, in zornigem Versehen die Gattin zu erschlagen, alle kindliche Achtung versagte. Das erregt die Weisen: Bin ich, sagt Pittakos Stob. 77, 41, zum Schiedsrichter zwischen Vater und Sohn berufen, so sage ich dem Sohn: Bringst du Ungerechtes gegen deinen Vater vor, so wirst du verurtheilt; bringst du Gerechtes vor gegen deinen Vater, so bist du werth, verurtheilt zu werden. (Diogenes tadelt einen Sohn, der auf den Vater herabsieht L. D. VI, 65, und spricht über das rechte Benehmen des Sohnes gegen den Vater und

umgekehrt Stob. 83, 23.) Solon: Man soll die Eltern achten (L. D. 60). Er habe für Den, der die Eltern nicht pflegt, die Strafe der Atimie (ib. 55); aber für den Vatermord habe er keine Strafe bestimmt. Warum? Weil er nicht an ihn glaube (ib. 59). Was man seinen Eltern thut, fällt Thales ein (ib. 37), das erntet man an seinen Kindern. Thales aber hat nie Kinder gezeugt, und auf die Frage warum? antwortet er ib. 26 *διὰ φιλοτεκνίαν* (*φιλο-*!), oder noch passender im Hinblick auf die Erfahrungen Periander's und kynischer Stob. 68, 34 weil er sich nicht mit freiwilligen Uebeln belasten wolle. Periander aber, untröstlich, schwört Rache dem, der ihm den Sohn abspenstig gemacht (L. D. 100). Doch Pittakos kann ihn eines Besseren belehren: er hat den Mörder seines Sohnes freigegeben; denn Verzeihung sei besser als Rache (ib. 76). Söhne sich zu wünschen, ist ein falsches *εὔχεσθαι*, s. auch Diogenes Stob. 75, 10, der citirt: *ζηλωτός, ὅστις εὐτύχησεν ἐν τέκνοις, | καὶ μὴ 'πισήμοις συμφοραῖς ὠδύρετο*; die Kinder können missrathen oder früh sterben; nicht nur Krösos, Periander, Pittakos können davon erzählen, auch Solon weint über den Verlust eines Sohnes, und als ihn Einer mahnt, dass er mit dem Weinen nichts ausrichte, erwidert er: Ja, eben darüber weine ich (ib. 63). Bias aber, kynischer, schilt Den, der sich beim Tod seiner Kinder den Tod wünscht, der doch von selbst kommt (Anton. et Mel. *π. θανάτου*). Solon weint vielleicht grundlos; denn es ist hier offenbar Plut. Sol. 6 hinzuzunehmen, woraus deutlich wird, dass sich diese Debatte hauptsächlich zwischen Solon als Verfechter der (politisch nothwendigen) Ehe und Kinderzeugung und dem Hagestolz Thales abspielt. Thales wendet nun ein Mittel an, das empörend wäre, wenn es nicht ein Symposionsspass wäre: er lässt Solon die Nachricht vom Tode seines Sohnes bringen und gesteht dann dem Jammernden „lachend“, sie sei nicht wahr.

Gegen das Missrathen der Kinder hat der Kyniker sein Allheilmittel, das Kleobul nennt: *τέκνα παιδεύειν* (L. D. 92). Hier hat nun der ja gerade im Protreptikos tönende kynische *λόγος* seine Stelle, der da predigt: Väter, sorgt für die Erziehung eurer Söhne. Mit kynischer Strenge bestimmt Solon: der Sohn muss bei Strafe der Atimie den Vater ernähren (L. D. 55); nur in einem Fall ist er jeder Verpflichtung enthoben: wenn der Vater ihn nichts lernen liess (Plut. Sol. 22, vgl. auch das kynische Dictum Aesop's Gn. 124). Bias' höchster Wunsch ist, dass sein fernhin reisender Sohn als *ἐφόδιον* sich die *ἀρετή* erwerbe (Basil.

de prof. libr. lect.), — s. Antisthenes, der Frg. 61, 26 fordert, sich ἐφόδια zu erwerben, die man auch beim Schiffbruch nicht verliert (vgl. Diog. ep. 37, 4 ff. Plut. I p. 210 B). Auch Pittakos fordert παιδεία als ἐφόδια und als Greisentrost (Stob. IV p. 203 M) wie Diogenes (L. D. 68). Lächle nicht, sagt Solon, deinem Sohn und deiner Tochter zu, damit du nicht nachher über sie weinst (Anton. s. π. γον. χρηστ.). Nicht absichtslos ist auch die Tochter genannt; man braucht sich nicht blos Söhne zu wünschen, Kleobulos ist stolz auf seine kluge Tochter, die ja im plutarchischen Weisengastmahl auch anwesend ist. Sie kann des Antisthenes' These beweisen: ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή (Frg. 46, 2). Kleobulos fordert παιδεύεσθαι καὶ τὰς παρθένους (L. D. 91), und Xenophon zeigt uns ja Symp. II, dass Antisthenes im protreptischen Gastmahl auch die weibliche παιδεία behandelt hat. Ib. ist auch angedeutet, dass Antisthenes hier Sokrates nach der Erziehung der Xanthippe fragen liess, von deren Wildheit nun die Rede war (vgl. oben S. 722 f.). Hier haben wir nun eine sichere Spur, dass ein Siebenweisengastmahl als Prototyp des Sokratesgastmahls angelegt sein muss; denn wir finden eine Xanthippe vor Xanthippe. Als Sokrates einmal die Freunde bewirthete — beim Gastmahl spricht man doch auch von andern Gastmählern —, wirft Xanthippe voll Zorn den Tisch um; die Freunde sind bestürzt, Sokrates aber beruhigt sie. Dieselbe Scene wird nun auch von Pittakos erzählt (Plut. d. an. tranqu. p. 471). Periander ferner hat sein Weib im Zorn erschlagen (L. D. 94); Sokrates weigert sich, seinem Weibe Schläge zurückzugeben, um nicht vor seinen Freunden als Publicum einen Gattenkampf zu insceniren (L. D. II, 37). Kleobul sagt L. D. 92, man solle in Gegenwart von Andern weder mit seinem Weibe zärtlich sein noch mit ihm μάχεσθαι; jenes sei Unverstand, dieses μανία (!). Solche Parallelen sind doch zu genau, um nicht beabsichtigt zu sein. Ob nun die böse Frau des Pittakos nach der Xanthippe geformt ist oder vielleicht auch Diese nach Traditionen von Jener, lasse ich dahingestellt: jedenfalls wurzelt im kynischen Gastmahl die Figur der schlimmen Xanthippe.

Da die Freude an Kindern und an der Ehe zweifelhaft ist, erklärt der Kyniker die Heirath für ein ἀδιάφορον (Diogenes L. D. 29) — wir stehn ja doch im Glücksproblem, und der Protreptikos discreditirt ja der Reihe nach alle äusseren Werthe. Und nun vergleiche man:

Pittakos Stob. fl. 67, 17:	Antisthenes Frg. 60, 17:
Ἐπύθετό τινος, διότι οὐ βούλεται γῆμαι. τοῦ δὲ φήσαντος· ἐὰν μὲν καλὴν γήμω, ἕξω κοινήν, ἐὰν δὲ αἰσχράν, ἕξω ποινήν· οὐμενοῦν, ἔφη, ἀλλ' ἐὰν μὲν καλὴν γήμῃς, οὐχ ἕξεις ποινήν, ἐὰν δὲ αἰσχράν, οὐχ ἕξεις κοινήν.	πρὸς δε τὸν ἐρώμενον ποδαπὴν γήμῃ, ἔφη, ἂν μὲν καλὴν, ἕξεις κοινήν, ἂν δὲ αἰσχράν, ἕξεις ποινήν. Vgl. Bion L. D. IV, 48.
Thales L. D. I, 26:	Diogenes L. D. VI, 54:
Καὶ λέγουσιν, ὅτι τῆς μητρὸς ἀναγκαζούσης αὐτὸν γῆμαι, Νὴ Δία, ἔλεγεν, οὐδέπω καιρός. Εἶτα, ἐπειδὴ παρήβησεν, ἐγκειμένης, εἰπεῖν, οὐκέτι καιρός.	Ἐρωτηθεὶς ποίῳ καιρῷ δεῖ γαμεῖν; ἔφη, τοὺς μὲν νέους μηδέποτε, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους μηδεπώποτε.

Man wird zugeben, dass so genaue Parallelen nicht zufällig sein können, sondern auf eine literarische Einheit zurückgehn müssen, und da die alten Weisen nicht ihre Dialoge hinterlassen haben, auch Pittakos nicht Gorgianer war, so werden wohl beim ersten Kyniker jene Weisendicta gestanden haben und, zumal es dialogische Scherzworte mehrerer Weisen sind, doch wohl im Weisengastmahl des Protreptikos, der ja gorgianisirte (L. D. VI, 1). Offenbar berühren sich die beiden Fragmente, und Thales ist beim Gastmahl der Hagestolz, den Pittakos zu bekehren sucht, der aber dann wohl mit seiner unglücklichen Ehe geneckt wird. Neben diesen und Kleobul (s. vor. Seite) konnte auch wieder Solon mit allerlei Ehegesetzen, speziell über Ehebrecher, über das Vermögen der Gatten und der Waisen und mit seiner (vom Kyniker gelobten) Bordelleinrichtung aufwarten (Plut. Sol. c. 20 ff. L. D. 56, vgl. auch Thales gegen den vom Kyniker stets verspotteten Ehebrecher L. D. 36 Gn. V. 317), — alles Dinge, die das Zweifelhafte des *γάμος* in's Licht setzen halfen. Gleichzeitig liess sich wohl der kynische Tyrannenhasser die schon von Herodot (I, 59, vgl. L. D. I, 68) berichtete Anekdote nicht entgehen, dass Cheilon dem Vater des Peisistratos bei einem auffallenden Opferzeichen (daher Cheilon L. D. 70: *μαντικὴν μὴ ἐχθαίρειν*) gerathen habe, nicht zu heirathen und, wenn er es bereits gethan, sich von Weib und Kindern loszusagen. So rieth der Kyniker angesichts all dieser *ἀμφίλογα*, die eben der Protreptikos nachwies, *γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν, παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν* (L. D. VI, 29). Dem geht parallel, auf dieselbe antisthenische Quelle weisend (vgl. oben S. 191) der Nachweis Mem. I, 1, 8: *οὔτε τῷ καλὴν γήμαντι, ἵν'*

εὐφραίνηται, δῆλον εἰ διὰ ταύτην ἀνιάσεται (καλὴν ἕξεις κοινήν, sagt ja Antisthenes im Weisengespräch, s. vor. S.); und, fährt Xenophon fort, ebensowenig wisse, der in eine mächtige Familie heirathe, ob er nicht dadurch zu Schaden komme. Wieder blicke man auf die alten Weisen. Nicht nur, dass Periander mit seiner hochpolitischen Heirath Unglück hat (L. D. 94. 100), Cheilon räth kynisch streng: γάμον εὐτελῆ ποιεῖσθαι (ib. 70), und vor Allem empfiehlt Pittakos dringend, lieber eine Frau aus gleichem Stande als aus höherem zu wählen (ib. 79 ff.). Er sprach wohl aus eigener Erfahrung, heisst es schon bei Laert. Diog., denn seine Frau war εὐγενέστερα, und sie betrug sich sehr übermüthig gegen ihn (81). Vielleicht war auch hier eine Parallele mit Xanthippe gezogen, deren Name auf den Ritterstand weist, wenn man in der Entstehung des Namens Pheidippides in Aristophanes' Wolken die Verspottung einer Sitte erkennt. Antisthenes aber — das passt in diesen Zusammenhang — lässt den Weisen allein die passenden Ehen erkennen (Frg. S. 29, 2) und liess wohl seinem Sokrates als die wahrhaft εὐγενεστέρα die Myrto empfehlen, die Tochter des armen Aristides.

Nach dem γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν nennt Diogenes an jener Stelle (L. D. VI, 29) das καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν als Sache der zweifelhaften τύχη. Was führt ihn darauf? Das Zweifelhafte der Seefahrt spielt eine auffallende Rolle in den λόγοι der Weisen. Nach dem ἀφανὲς τὸ μέλλον (vgl. Mem. I, 1, 8) constatirt Pittakos: πιστὸν γῆ, ἄπιστον θάλασσα (L. D. 77). Namentlich der als kynisch erwiesene Anacharsis kann sich hier nicht genugthun. Auf die Frage, welche Schiffe die sichersten sind, meint er, die auf's Land gezogenen (ib. 104). Auf die Mittheilung, dass der Schiffsboden vier Finger dick sei, beruhigt er: so weit sind die Segelnden vom Tode entfernt (ib. 103), und auf die Frage, ob es der Lebenden oder der Todten mehr sind, antwortet er mit der Gegenfrage: und wohin zählst du die auf Schiffen Befindlichen (104. Gnom. Vat. 130)? Der Segelnde, stimmt Bias zu, gehört weder zu den Todten noch zu den Lebenden (im kynischen Axiochus 368 B, vgl. oben S. 191). Manche, kann Diogenes erläutern (Stob. fl. 8, 15), geben sich im Seesturm noch vor dem Schiffsuntergang den Tod. Und noch passender: vor den Weihgeschenken der Geretteten sagt Diogenes: viel mehr würden es sein, wenn auch die Nichtgeretteten Weihgeschenke dargebracht hätten (L. D. VI, 59). Wie der Seesturm Gottlose fromm macht, das reizt auch Bias zu echt kynischem

Spott, und er ruft seinen betenden Mitreisenden zu: schweigt, dass die Götter nicht merken, dass ihr auf dem Schiffe seid (L. D. I, 86). Gerade die Weisen haben mannigfachen Anlass, als Beispiel der zweifelhaften *τύχη* die Seefahrt zu wählen: sie sind fast alle zu Schiffe zum Gastmahl bei Krösos resp. Periander gekommen; Bias oder Pittakos soll schon nach Herodot (I, 27) mit Krösos über den Seekrieg gesprochen haben; der unter den Weisen wandernde Preis des Weisesten ist von Fischern als Strandgut gefunden; vor Allem aber giebt auch Plutarch's Weisengastmahl bei Periander ein berühmtes Beispiel der Rettung aus dem Schiffbruch: Arion. Und konnte hieran nicht der Kyniker zeigen, dass die *σοφία* im Schiffbruch nicht verloren geht (Antisth. Frg. 61, 26)? Der kynische Weise ist Herr der *τύχη*. Kann der Steuermann, den er sehr schätzt und gern als Beispiel braucht, ihn nicht retten, so hat er sein auch im Schiffbruch unverlierbares *ἐφόδιον* (ib.). Und geht er unter? Nun, der kynische Weise fürchtet den Tod nicht als Uebel (L. D. VI, 68. Stob. fl. 86, 19).

Das ist ein weiterer Punkt des Protreptikos, der ja nicht nur die Güter, sondern auch die Uebel zu *ἀδιάφορα* macht. Dazu höre man Thales: *οὐδὲν ἔφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν* (L. D. 35). Und nun eine Frage, die stereotyp ist:

Thales (ib.):	Antisthenes (Frg. 64, 40):	Diogenes (Ael. X, 11):
Σύ οὖν διὰ τί οὐκ ἀποθνήσκεις;	*Τί οὖν οὐκ ἀποθνήσκεις;*	*Τί οὖν οὐκ ἀποθνήσκεις;*

Ὅτι οὐδὲν διαφέρει, antwortet Thales mit kynischem Schläger. Ein Biaswort von der Präexistenz und dem Schlaf (vgl. Diogenes oben S. 201) als *διδασκαλίαι* des Todes (Flor. Mon. 171) charakterisirt sich gleichzeitig als Dictum des Bion (Gnom. Vat. 160). Natürlich spielt nun auch die Frage nach der besten Todes- und Begräbnissart bei den Weisen eine grosse Rolle, wobei ganz wie bei Diogenes von den Späteren vielfach Dicta als Facta verkleidet sind. Der Sinn ihrer Begräbnissanekdoten (L. D. 31 f. 52. 76 ff. Stob. fl. 6, 3. 123, 11. Plut. Sol. 12. Anton. et Max. p. 878 etc.) ist ja kynische Gleichgiltigkeit gegen die Form der Beerdigung. Periander will sein Grab verbergen (L. D. 96). Vor Allem aber vergleiche man:

Anacharchis Gnom. Vat. 20:	Bion L. D. IV, 48:
Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, τί ἐθεάσατο ἐν τῇ Ἑλλάδι παράδοξον εἶπε, τὸ τοὺς νεκροὺς καίεσθαι μὲν ὡς ἀναισθήτους, ἀποκαίεσθαι δὲ αὐτοῖς ὡς αἰσθανομένοις.	*κατεγίνωσκε δὲ καὶ τῶν τοὺς ἀνθρώπους κατακαόντων ὡς ἀναισθήτους, παρακαόντων δὲ ὡς αἰσθανομένοις.*

Die Betonung des *οὐκ αἰσθάνεσθαι* der Todten (Diogenes L. D. 68) ist ja eben der Grund der kynischen Gleichgiltigkeit gegen die Form der Beerdigung (Solon hier kynisch ethnographisch anregend Plut. Sol. 10, vgl. Diogenes L. D. VI, 73). Es ist natürlich tendenziös, dass die Weisen alle in hohem Alter sterben und zumeist in merkwürdiger, aber bezeichnender Weise: Solon natürlich lernend, Bias im Richteramt, Cheilon seinen Sohn als Olympiasieger umarmend, Thales einem gymnischen Kampf zusehend (vgl. Diogenes b. Hier. adv. Iov. II, 207 m. Mart.; unbetheiligter Zuschauer bei Festspielen zu sein, ist ja die kynische Definition des Philosophen, vgl. Dümmler, Ak. 246) u. s. w. Das hohe Alter gehört zum kynischen Ideal (vgl. oben S. 550 f.). Ein Tyrann natürlich, der Greis wird und eines natürlichen Todes stirbt, ist etwas Seltenes, sagen die Weisen (natürlich dem Periander) L. D. I, 36. 73. Ein Tyrann hat beständig den Tod zu fürchten und kann froh sein früh zu sterben, sagen Antisthenes (Vind. 96) und Diogenes (Stob. fl. 49, 27, vgl. Dio VI). Nicht der Tod des Tyrannen, d. h. ja der *βία* ist schlimmer, sondern *ὁ ἀπὸ τῶν νόμων ὑπαγόμενος*, antwortet Bias auf die Frage, *ποῖος ὁ θάνατος κακός* (Anton. et Mel. *π. θαν.*), — das ist aber der Tod des Sokrates (s. den kynisch beeinflussten Crito). Doch wörtlich dasselbe sagt Kyros Gnom. Vat. 377, und die Uebereinstimmung des Bias und Kyros erklärt sich eben wieder nur so, dass es dort der antisthenische Kyros ist (vgl. oben S. 382). So weint Bias, als er ein Todesurtheil fällt, weil es nothwendig sei, *τῇ μὲν φύσει τὸ συμπαθὲς ἀποδοῦναι, τῷ δὲ νόμῳ τὴν ψῆφον* (Anton. et Mel. *π. ἐλεημ.*). Hierin steckt jene Parallele von *νόμος* und *φύσις*, die der Gorgianer Antisthenes auch gerade auf den Tod anwendet (s. oben S. 202). Solon wird natürlich beim Tod *ἀπὸ τῶν νόμων* auch mitgesprochen haben. Allerdings giebt es auch eine andere Ausicht über den schlimmsten Tod:

Anacharsis Gnom. Vat. 21:	Plut. Pelop. 34:	Antisthenes Frg. 64, 41:
Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, ποῖός ἐστι θάνατος χαλεπώτερος, εἶπεν, ὁ τῶν εὐτυχούντων.	*οὐ γάρ, ὡς Αἴσωπος ἔφασκε, χαλεπώτατός ἐστιν ὁ τῶν εὐτυχούντων θάνατος, ἀλλὰ μακαριώτατος.*	*ἐρωτηθεὶς τί μακαριώτερον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν.*

Das Zusammenhängen der drei Stücke ist deutlich. Wer nur Anacharsis als kynische Figur kennt, wird durch seinen Gegensatz hier zu Antisthenes in Verlegenheit kommen; aber es handelt sich eben sichtlich um eine Debatte beim Kyniker, Periander (Stob. 3, 79) und Cheilon (ib. 125, 15) sprechen wie Antisthenes und der kynisirende Kyros Cyr. VIII, 7, 9 vom *μακαρίζεσθαι* des

Toten, und Aesop, auch sonst schon als antisthenische Figur deutlich (vgl. oben S. 225. 766 etc.), erscheint ja auch in Plutarch's Weisengastmahl. Wie der Kyniker den Tod des Weisen gerade im Bilde eines Symposions behandelte, darüber s. oben S. 175f. 498f. Weil nach Antisthenes der Tod im Glück der beste ist, darum müssen (oder wollen) die Weisen in irgend einer glücklichen Action sterben. Diogenes sagt: den Glücklichen erscheint der Tod schlimmer als das Leben, den Unglücklichen umgekehrt, den Tyrannen Beides (Stob. fl. 49, 27), und der seine Sterblichkeit beklagende Tyrann wird nach Antisthenes einst bedauern, nicht früher gestorben zu sein (Vind. 96). Die Frage ist von den kynischen Weisen vor einem Tyrannen (Periander) besprochen; aber vor Allem ist ja das Antistheneswort, dass selig zu nennen sei, der im Glück gestorben, genau die Quintessenz der mit Beispielen belegten Worte Solon's vor Krösos (bei Herodot). Solon ist es, der bei Antisthenes mit jenem Dictum Anacharsis resp. Aesop widerspricht und nun zu den bei Herodot von ihm angeführten Beispielen noch den Sturz des Krösos als passendste Gegeninstanz beibringen kann.

Die Glücksfrage, die an Krösos anknüpft, löst sich, wie der Protreptikos Mem. IV, 2, 34, in einzelne Werthfragen, damit man nicht *τὸ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν συντιθείη*. Der Kyniker interessirt sich nur für Werthfragen, und so sind selbst die dürftigen Antisthenesfragmente voll von Bestimmungen, was *ἀγαθόν*, was *κρεῖττον* u. s. w. ist (Frg. 18, 4. 46, 3. 52, 11f. 56, 2. 57, 6. 61, 25. 62, 32. 64, 41 etc.). Speciell aber ist die Protreptik, d. h. die Umwendung des Lebensziels, echt kynische Umwerthung der Werthe. Und hier ist es wieder das ja agonistische Symposion, das, wie Xenophon zeigt, Jeden sein *πλεῖστον ἄξιον* empfehlen lässt. An diesen allgemeinen Werthfragen nach dem Typus der kynischen Fragen: *τί μακαριώτερον ἐν ἀνθρώποις* (Antisth. Frg. 64, 41) oder *τί κάλλιστον* (Diogenes L. D. 69) — vgl. die kynischen Superlative beim Symposion oben S. 530 — sind nun die Siebenweisenfragmente überreich. Allerdings die ursprüngliche Form der Weisendicta bestand zweifellos in Geboten und Verboten. Von vier Spruchsammlungen der sieben Weisen enthält die erste (Stob. 3, 79) unter 130 Sprüchen nur 16 Werthurtheile, die zweite (Orelli, Opusc. Graec. vet. sent. et mor. 146ff.) unter 147 nur 8, die dritte (Stob. IV p. 296ff. Mein.) unter 93 nur 2, die vierte (Stob. 3, 80) unter 142 keine, sondern ausschliesslich Imperative. Der Dialog aber erfordert die Umwandlung des Gebots in die These, und der

Grundstock des agonistischen Weisensymposions sind sicher jene noch bei Plutarch conv. sap. c. 7—11 wiederkehrenden Fragen, die eben den Wettkampf der antwortenden Weisen erregen: wie ist der beste Herrscher beschaffen? wie das beste Haus? was ist das Aelteste, was das Schönste, was das Nützlichste, was das Schädlichste u. s. w.? Es ist eben ein Agon sowohl der Werthenden wie der Werthe. Und mögen hier auch ältere Typen dahinterstecken (s. unten), der Kyniker hat seine Freude an diesem Spiel mit den Lebenswerthen, an seiner hyperbolisch-superlativen und an seiner brachylogischen Form, und hat es sicherlich dialogisch verwerthet. So finden sich nun auch sonst unter den Weisenfragmenten vielfach solche zumeist erst abgefragte superlativische Werthbestimmungen, häufiger namentlich für Thales (L. D. 35 f.), Pittakos (ib. 77), Bias (ib. 86 f. Gnom. Vat. 456), Periander (L. D. 97). Vgl. noch L. D. 59. 69. 93. Stob. ecl. I p. 248 H. Gnom. Vat. 126 ff. 131. 550. 552. Anton. et Max. *π. φρον.* Ich will nicht im Einzelnen fragen, ob es kynisch ist, wenn z. B. Cheilon als Schwerstes und *παραδοξότατον* die Selbsterkenntniss bezeichnet (Stob. 21, 13. Gnom. Vat. 550), Bias als *μακαριώτερος* den *μὴ ἐπιθυμῶν* (Anton. et Max. *π. ἀγν. κ. σωφρ.*), Thales als *ὠφελιμώτατον* die *ἀρετή*, als *βλαβερώτατον* die *κακία*, als *ῥᾶστον τὸ κατὰ φύσιν* (Plut. conv. sap. 9) u. s. w. Nur noch eine Parallele:

Bias Plut. de adul. 28:	Diogenes Laert. Diog. 51:
Τῷ πυθομένῳ, τί τῶν ζώων χαλεπώτατόν ἐστιν, ἀπεκρίνατο, ὅτι τῶν μὲν ἀγρίων ὁ τύραννος, τῶν δὲ ἡμέρων ὁ κόλαξ.	*Ἐρωτηθείς, τί τῶν θηρίων κάκιστα δάκνει· τῶν μὲν ᾽γρίων συκοφάντης, τῶν δὲ ἡμέρων κόλαξ.*
Pittakos Plut. conv. 2:	Anton. et Max. p. 226:
Τῶν μὲν ἀγρίων θηρίων κάκιστον ὁ τύραννος· τῶν δὲ ἡμέρων ὁ κόλαξ.	*Διογένης ἐρωτηθείς, ποῖα εἴη θηρία χαλεπώτερα, εἶπεν· Ἐν μὲν τοῖς ὄρεσιν ἄρκτοι καὶ λέοντες, ἐν δὲ ταῖς πόλεσι τελῶναι καὶ συκοφάνται.*

Man sieht, hier liegt ein Dictum zu Grunde, das auch bei Diogenes variirt ist, und den Tyrannen als wildes Thier wird man dem Kyniker wohl ebenso glauben wie den Hass gegen den Schmeichler, den Antisthenes Frg. 56, 2 auch mit einem Thiervergleich brandmarkt. Die Uebertragung auf Menschen wird als Pointe des kynischen Bias erst verständlich, wenn diese superlativische Abschätzung der Thiere nach wilden und zahmen erst ernsthaft zoologisch vorherging. Darum ist das Dictum Aesop's, der natürlich die Thierschätzung beim Gastmahl angeregt, Gnom. Vat. 126 hinzuzunehmen: *Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί τῶν ζῴων ἐστὶ σοφώτατον εἶπεν· τῶν μὲν χρησίμων μέλισσα, τῶν δὲ ἀχρίστων*

ἀράχνης. Diese Thiere sind aber gerade für den Kyniker *σοφώτατοι*: der Bienenstaat ist ihm politisches Muster (vgl. oben S. 378), und die Spinne brachte eben das aus seinem Symposion geflossene Theodotecapitel (§ 6) als Vorbild an Klugheit (s. übrigens auch den politischen Vergleich der *ἀράχνια* bei Solon L. D. 58 und dazu unten). Diese These des Weisengastmahls citirt bereits Aristoteles Nic. 1141, wo er den Kyniker kritisirt (vgl. Dümmler, Akad. 247 u. s. unten). Hier ist nun weiter hinzuzunehmen Pittakos, der das Verhalten *ἡμέρου φύσεως* der *θηριώδης* vorzieht (Gnom. Vat. 457), und demgegenüber vor Allem Anacharsis, der, von Krösos nach den *σοφώτατα*, *ἀνδρειώτατα* und *δικαιότατα* gefragt (wieder die Superlative!), immer: *τὰ ἀγριώτατα τῶν ζῴων* antwortet, als Zögling der *φύσις* und der *θηριώδης διαγωγή* (Diod. IX, 26). In Aesop und Anacharsis fand also der Kyniker hier Autoritäten für seinen Thiercultus.

Aber die wichtigste Werthfrage geht natürlich auf das Glück, angeregt durch die sog. *εὐδαιμονία* des Krösos und die *ἀτυχίαι* des Periander. Cheilon tröstet den Klagenden: wenn du alles Unglück kenntest, würdest du das deinige leichter nehmen (Gnom. Vat. 549). Auffallend viel nun beschäftigen sich die Weisenfragmente mit dem vom Kyniker antithetisch hervorgestellten und, wie man beobachtet, auch sonst erst seit dem 4. Jahrhundert vielgenannten Begriff *τύχη*. In der Sammlung des Sosiades klingt es antikynisch und kynisch: *τύχην στέργε, εὐτυχίαν εὔχου, τύχην νόμιζε* und daneben *τύχῃ μὴ πίστευε* (!). Sind es Debattenbruchstücke? Sonst kehren bei den Weisen drei Lehren öfter wieder: verspotte nicht die *ἀτυχοῦντας*, sei gleichmässig zu den Freunden in ihren *εὐτυχίαι* und *ἀτυχίαι*, und sei gleichmässig in deinen eigenen Wandlungen der *τύχη*, *εὐτυχῶν μέτριος, ἀτυχῶν φρόνιμος* (!) (L. D. I, 78. 86. 93. 97 f. Stob. 3, 79 etc.). Dass diese Gleichmässigkeit gegenüber der *τύχη* ein Hauptideal des Kynikers ist, brauche ich nicht erst zu belegen. Dass die Schätzung der Freunde von ihrer *τύχη* unabhängig sein soll, führt Xenophon Mem. II, 5 aus, und dass er hier Antisthenes folgt, deutet er an, indem er ihn zum Gesprächspartner macht. Die prinzipielle kynische Missachtung der *τύχη* bringt Xenophon Mem. III, 9, 14 f., wo er das kynische Ideal der Eupraxie auf Grund von Lernen und Uebung empfiehlt zur Antwort auf die Frage: *τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα*, — da haben wir die superlativische Fragestellung des Symposions. In demselben Capitel bringt Xenophon § 8 die Behandlung eines andern Begriffs, wie

er für den Kyniker in Verbindung mit der τύχη und speciell auch mit der φιλία steht: der φθόνος entstehe nicht bei den ἀτυχίαι der φίλοι und den εὐτυχίαι der Feinde, sondern beim Glück der Freunde. Darum erklärt Periander den Neid für eine Krankheit der Freundschaft (Stob. 38, 52), und darum ist das Wort des Thales: verbirg die εὐτυχία, damit du nicht beneidet wirst, zusammenzunehmen mit dem Dictum Perianders: verbirg die δυστυχία, damit sich die Feinde nicht freuen (Stob. 3, 79). Den φθόνος als λύπη über das Glück τῶν πέλας bestimmt auch Anacharsis (Gnom. Vat. 19) antithetisch wie hier Xenophon und noch ähnlicher die Stoa (vgl. S. 614). Von weiteren Weisensprüchen, die jedenfalls den Neid als Thema erweisen (vgl. nam. auch den kynisch gegen die πάθη kämpfenden 4. Anacharsisbrief), hebe ich nur noch einige heraus, die wieder die sokratisch-kynische Behandlung des Weisengesprächs sicherstellen. Auch antithetisch als Trauer über ἄλλῳ ἀγαθόν bestimmt den Neid ein Wort des Bias oder Anacharsis, das zugleich für den Kyniker Bion citirt wird (s. das Nähere Gnom. Vat. 158. 266). Das Sokratesdictum τὸν φθόνον ἕλκος εἶναι τῆς ἀληθείας (Stob. fl. 38, 48) kehrt bei Anacharsis wieder (Gnom. Basil. 22 p. 147. Gnom. cod. Pal. 122 f 148 r). Vor Allem aber vergleiche:

Periander Stob. 38, 53:	Antisthenes Frg. 61, 22:
Ὥσπερ ὁ ἰὸς σίδηρον, οὕτως ὁ φθόνος τὴν ἔχουσαν αὐτὸν ψυχὴν ἐξαναψήχει.	Ὥσπερ ὑπὸ τοῦ ἰοῦ τὸν σίδηρον, οὕτως ἔλεγε τοὺς φθονεροὺς ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἤθους κατεσθίεσθαι.

Man beachte auch, dass Dio in der kynischen Rede 78 π. φθόνου § 31 f. von Krösos und zugleich von Solon und den andern gleichzeitigen σοφοὶ ἄνδρες spricht und eine bei Krösos spielende Anekdote bringt, die einen Habgierigen dem Gelächter preisgiebt und so wohl das kynische Symposion belustigte.

Das Glück liegt nicht in der wandelbaren τύχη, predigt der Kyniker unaufhörlich. Es ist sicherlich der kynische Pittakos, der Ael. II, 29 eine Leiter in den Tempel weiht αἰνιττόμενος (!) den Gang ἄνω καὶ κάτω der τύχη. Die Symposionsfrage: worin liegt die εὐδαιμονία, die ja die Weisen so viel beschäftigt (L. D. 36. 50. 73. 85 etc.), nimmt natürlich mit Rücksicht auf Krösos und Periander die beiden Hauptformen an: liegt sie im Reichthum? liegt sie in der Herrschaft? In jener schon mehrfach herangezogenen Memorabilienstelle, die eben die Hauptfrage des

Protreptikos bespricht: was man von den Göttern erbitten solle, I, 3, 2, heisst es: sich Gold oder Silber oder eine Tyrannis erbitten, das ist, als ob man sich ein Würfelspiel oder eine Schlacht erbittet. War im sokratischen Athen das Gebet um eine Tyrannis so häufig? Als Gesprächsthema am Tische Periander's erst bekommt das Motiv Sinn und vielleicht für Alkibiades nacherzählt protreptische Bedeutung. Wie aber ist das Bild der κυβεία neben der μάχη und der Ausdruck χρυσίον ἢ (?) ἀργύριον (statt πλοῦτος) zu verstehen? Das Würfelspiel gehört zum Symposion, und bei dem als kynisch erkannten, das Leben symbolisirenden Symposion bei Dio XXX finden wir die Masse der Trunkenen κυβεύοντας mit Würfeln, τοὺς μὲν χρυσοῦς, τοὺς δὲ ἀργυροῦς und dann μαχομένους (§ 35). Die kynischen Weisen tadelten das κυβεύειν (s. oben S. 769), — und hier scheint wieder Xenophanes citirt zu sein, der auf den Vorwurf, er sei zu δειλός zum συγκυβεύειν, zugestand καὶ πάνυ δειλὸς εἶναι πρὸς τὰ αἰσχρὰ καὶ ἄτολμος (Plut. de virt. pud.), — ein echt kynisches Apophthegma. Um Gold und Silber wird gewürfelt — dazu passt wieder Xenophanes bei Pollux IX, 83, der die Lyder als Erfinder des Goldes und des Silbers als νόμισμα angeklagt habe (vgl. Herodot I, 94). Das stimmt wieder zum Krösosthema, und hier konnte der Kyniker den ja gerade delphischen Spruch: παραχάραξον τὸ νόμισμα behandeln, der in diesem Zusammenhang all seine Wurzeln hat. Dass der Reichthum nicht das Glück begründet, diese kynische Lieblingsthese liess sich nicht schöner beweisen als durch den Fall Krösos, und dass die Schätze des Krösos, die dem Kyniker das typische Beispiel des ἀδιάφορον sind (Stob. IV, p. 281. Gn. Vat. 181 etc.), schon Solon nicht imponirten, hat Antisthenes sicher am meisten bewogen, ein Stück der Protreptik in der Sphäre des Krösos und Solon spielen zu lassen. Dabei wird natürlich die Gleichgültigkeit gegen die Schätze erweitert und verschärft. Keiner der Weisen, heisst es in der kynischen Diorede 78 § 32 (s. oben S. 614), ahmte jenen Habgierigen nach, der die Erlaubniss des Krösos, soviel er wolle, von seinen Schätzen zu nehmen, in einer Weise ausnützt, die γέλωτα, natürlich des Symposions, erweckt. Bias lobt keinen Unwürdigen wegen seines Reichthums (L. D. 88) und kennt die τύχη dabei (86). Pittakos versichert ebenso wie Anacharsis (ib. 105) Krösos, dass er seines Goldes nicht bedürfe, dass er genug, ja doppelt genug habe für sich und seine Freunde (ib. 75. 81). Ist schon diese Betonung der Bedürfnisslosigkeit der alten Weisen (nach dem kynischen κοινὰ τὰ τῶν φίλων) etwas

verdächtig, so wird sie deutlicher wieder durch eine Parallele als sokratisch, d. h. antisthenisch erwiesen:

Bias Maxim. 3 p. 540, 14:	Sokrates Ael. IX, 29. cod. Vat. Gr. 140 f. 209°:
Μακάριός ἐστιν ὁ πλουτῶν καὶ ὧν ἐπιθυμεῖ ἀπολαύων· ὁ δὲ μὴ ἐπιθυμῶν μακαριώτερος.	*μακάριον οὐ τὸ τυγχάνειν ὧν ἐπιθυμεῖ τις, ἀλλὰ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν.*

Das *μακαριώτερον* ist's ja gerade, das Antisthenes hier sucht (s. Frg. 64, 41), und das höhere Glück des *μὴ ἐπιθυμεῖν* ist doch das eigenartige Princip des Kynismus. Der Comparativ ist wichtig. Ein gewisses Glück streitet hier Bias der befriedigten Habgier nicht ab, ja er sagt: der Mensch freut sich *κερδαίνων* (L. D. 87), ganz wie der kynisierte Kyros Xenophon's gerade wieder Krösos zugiebt, dass er selbst auch den dem Menschen in die Brust gelegten Trieb nach Schätzen fühle; nur müsse er (kynisch) social gelenkt werden (Cyr. VIII, 2, 20 ff.). Pittakos meint, die Jünglinge seien weniger *φιλοχρήματοι*, weil sie die Noth noch nicht kennen (Arist. Rhet. II, 12). Nun ist die Debatte entzündet. Das Thaleswort zwar: *μὴ πλούτει κακῶς* (L. D. 37) ist noch farblos und darum vielleicht älter. Aber Solon's Mahnung: lieber eine Strafe sich zuziehen als *κέρδος αἰσχρόν* (ib. 70), klingt schon forcirt. Periander sagt glattweg: *κέρδος αἰσχρόν* (ib. 97); zugleich findet er (ib.), man solle *μηδὲν χρημάτων ἕνεκα πράττειν· δεῖν γὰρ κερδαντὰ κερδαίνειν.* Periander ist ein braver Tyrann; Antisthenes kennt andere Tyrannen, die *χρημάτων ἕνεκα* rauben und morden (Symp. IV, 36). Was hat er beim Kalliassymposion von Tyrannen zu sprechen? Xenophon citirt ihn eben aus seinem Gastmahl bei Periander. Dass der hyperkynische Anacharsis den Markt die Stätte des *ἀπατᾶν* und *πλεονεκτεῖν* nennt (L. D. 105), ist begreiflich; genauer aber trifft mit bekannten kynischen Aussprüchen zusammen Solon's Ausspruch: *καὶ τὸν μὲν κόρον ὑπὸ τοῦ πλούτου γεννᾶσθαι, τὴν δὲ ὕβριν ὑπὸ τοῦ κόρου* (L. D. 59), und Solon's Gesetzgebung liess sich ja gegen die Plutokratie ausschlachten. Das Stärkste bleibt natürlich das Biaswort omnia mea mecum porto (vgl. Antisth. Frg. 55, 23 *ἐδίδαξε τὰ ἐμά — κτῆσις οὐκ ἐμή*, 61, 26), das allein genügen sollte, ihn als kynische Figur zu erweisen. Dazu kommt, dass der bekannte Diogenesausspruch *φιλαργυρία μητρόπολις πάσης κακίας* (L. D. VI, 50) auch im Munde des Bias wieder-

kehrt (Aphthonii Comment. [Rhet. Or.] II p. 17 f W). Es ist eine lustige, eben wohl als Symposionsscherz erfundene Geschichte, wie Thales zeigt, dass für ihn das *πλουτεῖν* sehr leicht sei, wenn er nur wolle (L. D. I, 26), — der kynische Weise kann eben Alles. Aber im Idealstaat auch des Thales giebt's weder Reiche noch Arme (Plut. conv. p. 155). Cheilon hat hier auffallend viel mitzureden (Anton. Mel. *π. πλούτου.* L. D. 71): offenbar rühmt er und begründet die Gesetze, die den Spartanern alle Erwerbsthätigkeit und allen Besitz von Gold verbieten. Reichthum aus schlechter *ἐργασία* schände (vorher wohl von Solon resp. Thales das hesiodische *ἔργον οὐδὲν ὄνειδος* in die Debatte geworfen, Plut. Sol. 2, vgl. aus dem Protreptikos Mem. I, 2, 56); Gold sei der Prüfstein der *ἀγαθοί* und *κακοί*, die ja der Kyniker immer scheiden will; dann aber stärker: *πλοῦτος κακίας μᾶλλον ἢ καλοκαγαθίας* (!) *ἐστὶν ὑπηρέτης* und *τί ἐστι πλοῦτος; θησαυρὸς κακῶν, ἐφόδιον* (vgl. oben S. 777 f.) *ἀτυχημάτων, χορηγία πονηρίας.* Diese Cheilondicta gehen doch wahrlich an Fanatismus (und auch in der personificirenden Fassung) nur noch mit den stärksten Kynikerworten zusammen, und hier ist das kynisirte Sparta mit Händen zu greifen. Keinen Reichthum erwerben, predigt der Idealspartaner Cheilon weiter in einigen Sprüchen Anton. Mel. *π. ἀσωτ.*, ist nicht so schlimm, als das Vorhandene schlecht anwenden in unnützem Aufwand. Kleobul scheut eine *οἰκία πολυτελής* wie ein überladenes Schiff (Anthol. Patav.), — der Kyniker kämpft ähnlich gegen die *πολυτέλεια* (vgl. oben S. 451 ff. 486 f.; s. eine solche Metapher gegen ein Schwelgerhaus L. D. VI, 47) und leugnet, dass die *ἀρετή* in einer *πλουσίᾳ οἰκίᾳ* wohnen könne (Stob. fl. 93, 35). Das Thema liegt nahe genug, da die Weisen vom Prunkpalast des Krösos sprechen. Es ist auch wichtig, dass die Weisen die beste Hausverwaltung gleichsetzen der besten Staatsverwaltung (Cheilon Plut. conv. p. 155), — ganz wie der Kyniker.

Liegt nun, fragt der Protreptikos weiter, das Glück, das der Reichthum nicht bietet, in der Herrschaft? In der genannten Liste der *ἀμφίλογα*, die Xenophon und Diogenes übereinstimmend, also wohl nach Antisthenes bringen, erscheint auch das *πολιτεύεσθαι*. Mem. I, 1, 8: *οὔτε τῷ πολιτικῷ δῆλον εἰ συμφέρει τῆς πόλεως προστατεῖν.* L. D. VI, 29: *ἐπῄνει καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι.* Hierher gehört als Pointirung ähnlicher amphilogischer Tendenz Antisthenes' Antwort auf die Frage *πῶς ἄν τις προσέλθοι πολιτείᾳ:* wie dem Feuer, nicht zu nahe, damit du nicht verbrennst, und nicht zu fern, damit du nicht erfrierst

(Frg. S. 59, 13). Die politische Frage ist brennend für die sieben Weisen, und zwar gerade in der Form, in der sie der Kyniker stets behandelt. Gegeben ist der Sturz eines schlechten βασιλεύς (Krösos) aus eingebildetem Glück und das Unglück eines Tyrannen (Periander); dazu Solon, der seine Gesetzgebung durch einen Tyrannen aufgehoben sieht. Es begreift sich, dass der Kyniker, der Tyrannenhasser κατ' ἐξοχήν, der das Glück des guten βασιλεύς und das Unglück des Tyrannen in den stärksten Farben malt, aus dieser Situation Capital geschlagen hat. In den Briefen der Weisen bei Laert. Diog. wirkt es nach, die sich fast ausschliesslich um die Tyrannenfrage drehen. Vor Allem wird natürlich Solon als Frondeur gegen Peisistratos ausgemalt: er will nicht Tyrann sein, hasst alle Tyrannen, flieht aus Princip, obgleich er persönlich für Peisistratos etwas übrig hat, das „geknechtete" Athen (L. D. 44. 48 ff. 53 f. 65 ff. 93. 123. Plut. an seni ger. s. resp.). Ganz mit dem Kyniker wird der Tyrann hier hauptsächlich eudämonistisch abgeschätzt und sein eigentliches Unglück in die Furcht gesetzt, die ja nach Antisth. Frg. 58, 9 Sklaverei ist. Der Tyrann ist stets bedroht, muss Viele fürchten, kann Keinem trauen, und ein Tyrann, der alt[1]) wird und eines natürlichen Todes stirbt, ist ein seltenes Wunder, — diese bekannten kynischen Sätze tönen ebenso laut aus dem Munde der Weisen (L. D. 36. 64. 73. Plut. conv. p. 153. de gen. Socr. p. 578. Gnom. Vat. 321, wo schon Sternbach das Thaleswort mit dem genau übereinstimmenden des Diogenes bei Dio VI p. 104, 8: οὐ ῥᾴδιον μὲν γὰρ ἄνδρα γηρᾶσαι τύραννον in Berührung setzt). Periander ist darum schon glücklich zu preisen, dass er alt geworden; aber auch ihn trifft der Rath, die Tyrannis niederzulegen (L. D. 64); doch er kann es nicht, weil für den Tyrannen das Abtreten noch schlimmer ist als das Bleiben (ib. 97), und so ist die Tyrannis eine lockende Gegend ohne Ausgang (Plut. Sol. p. 85). Der Tyrann muss Viele fürchten; damit steht es in Wechselwirkung, dass er Vielen furchtbar sein muss (Solon Anton. π. βασιλ.); der Tyrann das wildeste Thier (Bias, s. oben S. 784). Aber es giebt eine Lösung, dieselbe, die Xenophon's Hiero bringt. Der beste Herrscher, sagt Cheilon in Plutarch's Gastmahl, ist, der nicht nur sorgt, φοβερός zu sein; wer seine Tyrannis sichern will, sagt

---

[1]) Vom Tyrannen führt, wie auch Solon Plut. a. seni ger. s. resp. zeigt, das Gespräch leicht auf die Besprechung des ja auch für die Glücksfrage wichtigen γῆρας, von dem einige Weisenfragmente handeln.

Periander L. D. 97, muss durch *εὔνοια*, nicht durch Waffengewalt regieren. Dieser kynische Periander ist eben das Vorbild des xenophontischen Hiero.

Der gute „Tyrann" Periander und der schlechte *βασιλεύς* Krösos und das ganze politische Dilemma zwingen die Frage auf: wer ist in wahrem Sinne Herrscher, *βασιλεύς?* Der *ἰσχυρότατος τῇ δυνάμει*, sagt Solon L. D. 58, auffallend übereinstimmend mit dem wohl antisthenischen Kyros Gnom. Vat. 379. Aber das sagt nicht genug. Wer ist der Mächtigste, der Gebietende, dem Alle gehorchen? Es giebt hier nur eine Antwort: der Wissende. Das ist ja überall die Lösung der protreptischen Aporie; denn es ist ja Protreptik zur *παιδεία*. Heirath und Kinderbesitz werden als *ἀμφίλογα* gezeigt, aber der Weise weiss eben Bescheid über die rechte Ehe und Kinderzeugung (L. D. VI, 11. 15. Symp. IV, 64), und man muss Weib und Kinder *παιδεύειν* (L. D. 91 f.). Der *πλοῦτος* ist ein *ἀμφίλογον*, aber desshalb, weil Viele ihn falsch anwenden (s. oben Cheilon S. 789), und die Schätze des Krösos sind werthlos ohne Selbsterkenntniss. Für den *πλούσιος ἀπαίδευτος* hat Sokrates Gnom. Vat. 484 ein verächtliches Bild, das sich durch die genaue Wiederkehr bei Diogenes L. D. 47 als antisthenisch erweist. Die Herrschaft ist ein *ἀμφίλογον*; nur der (kynische) Weise ist der wahre König. Das wird Mem. III, 9, 10 f. in schwachem Auszug begründet, und jetzt erkennen wir, dass das ganze Capitel Mem. III, 9 aus dem kynischen Weisensymposion geschöpft ist. Ist schon in diesem Capitel die verhüllende völlige Anonymität (*ἐρωτώμενος* § 1, *προσερωτώμενος* § 4, *θαυμαζόντων δέ τινων* § 8, *εἰ δέ τις λέγοι* § 12, *ἐρομένου δέ τινος* etc. § 14), der apophthegmatisch extrahirende Bericht, die verlegene Abgerissenheit der Stücke und Zusammenhanglosigkeit der Themata (Tugenden, Wahnsinn, Neid, Musse, Herrschaft, Glück) verdächtig, so lassen sich diese Themata sämmtlich im Weisensymposion erklären und festlegen. Für das Schlussstück, das die Grundfrage des Symposions *τί κράτιστον* stellt und das Glück von der *τύχη* scheidet, ist es schon oben geschehen; ebenso liess sich die Definition des *φθόνος* § 8 nicht nur dem Kyniker, sondern auch gerade hier den kynischen alten Weisen zuweisen (S. 786). Aber auch die Bestimmung der *σχολή* § 9 schlug (oben S. 769) hinein, da die Beispiele *πεττεύειν* und *γελωτοποιεῖν* symposiastisch sind, da Antisthenes sich im Symposion seiner wahren *σχολή* rühmt, da auch Cheilon das rechte *σχολάζειν* schwer findet (L. D. 69) und er (s. S. 789) und Solon

zu der Bestimmung des rechten ἐργάζεσθαι und des ἀργεῖν anregen. Und hier schon kann die Brücke zu der Mem. § 6 behandelten Bestimmung der μανία liegen; denn Anacharsis erklärt die Athletik sowohl für ein ἀργεῖν wie für μανία (s. oben S. 769). Die Weisen sind überhaupt sehr rasch bei der Hand mit dem Worte μανία (z. B. L. D. 69. 87. 92. 104), — ganz wie der Kyniker; und wenn z. B. Cheilon es für μανικόν erklärt, beim Reden die Hand zu bewegen, so kann das den Kyniker zu seinem Spott angeregt haben, dass das Vorstrecken der andern Finger als μανία gelte, das des Zeigefingers nicht (L. D. VI, 35. Epict. diss. III, 2, 11). So lehrt er τοὺς πλείστους παρὰ δάκτυλον μαίνεσθαι (L. D. a. a. O.). Auch Mem. § 6 spottet über die Bedeutung der μανία bei den πλεῖστοι, die sie zu eng nehmen. In Wahrheit, das bringt hier auch Xenophon nur ängstlich und missverständlich verhüllt, sind die πλεῖστοι μαινόμενοι, wie sie nach dem kynischen Bias κακοί sind, und wie ihr Gegentheil der Weise ist und auch hier die μανία ἐναντίον σοφίᾳ heisst. Und sie sind es gewiss, wenn hier die Mem. bald offenbar als das Wichtigste für die Behandlung des Begriffs μανία anführen, dass ihr zunächst der Mangel an Selbsterkenntniss und die Einbildung der Selbsterkenntniss stehe, — da haben wir das Stichwort der sieben Weisen, des Krösosgesprächs und des Kynikers gerade im Protreptikos. Doch die Weisen hatten noch einen besonderen Grund, sich mit der μανία und speciell, wie in den Mem., mit der Täuschung der Leute darüber zu beschäftigen: Solon stellt sich nicht nur zur Bekehrung der Athener in der Salamisfrage μαινόμενος (L. D. 46, vgl. auch den Kyniker L. D. VI, 82 und Odysseus!), sondern sie halten ihn auch für μαινόμενος, als er vor Peisistratos warnt (ib. 49), sodass er klagt: τοῖς δ' αὖ καὶ μαίνεσθαι δοκῶ (ib. 65). Da muss er sich ihnen als τῶν μὲν σοφώτερος, τῶν δὲ ἀνδρειότερος rechtfertigen (ib. 49). Ob nun dies zur Besprechung der σοφία und ἀνδρεία (vgl. Pittakos L. D. 78) in Mem. III, 9 überleitete, bleibe dahingestellt. Jedenfalls sind die hier specielleren Bestimmungen der ἀνδρεία und δικαιοσύνη als Wissen im Symposion des antisthenischen Protreptikos gegeben, der ja περὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης handelte und παιδεία forderte. Und nun begreift sich auch der ethnographische Zug in der Bestimmung der ἀνδρεία Mem. § 1 ff. Warum werden hier die verschiedenen Kampfesweisen der Skythen und der Lakedämonier citirt? Weil im Original Anacharsis und Cheilon mitreden (vielleicht auch die Thrakier, weil Pittakos von thrakischer Abstammung).

So spricht Alles dafür, das auch das noch übrigbleibende, politische Stück des Capitels §§ 10—13 in das protreptische Weisensymposion schlägt. *Βασιλέας*, beginnt es, seien nicht die Scepterträger: Sokrates gingen diese nichts an, aber der Kyniker sucht den wahren *βασιλεύς*, und er und seine Weisen sehen in Krösos einen falschen. Herrschende seien auch nicht, die es durch Wahl oder Loosung geworden (man sehe Antisthenes' Protest gegen die athenische Wahlmethode L. D. VI 8!) oder durch *βία* oder durch *ἀπάτη*. Die *ἀπάτη* hat hier ihre Bedeutung: Solon weiss gar viel von der *ἀπάτη* zu erzählen, durch die Peisistratos zur Herrschaft gekommen, und auch bei dem Ahn des Krösos geschah es auf nicht ganz reinliche Weise. Die *βία*, die für Antisthenes Kriterium der Tyrannis, wird auch von den Weisen verpönt (L. D. I, 88. 92). Dass aber nun die wahren *ἄρχοντες*, denen man *πείθεσθαι* müsse (vgl. auch den besten Staat nach Solon im Weisensymposion Plutarch's), die Wissenden seien, wie auf dem Schiffe die Steuermänner, den Kranken die Aerzte gebieten, das steht mit denselben Begriffen und Beispielen beim Kyniker (L. D. VI, 30, vgl. Dio XIV, §§ 5 ff. und dazu oben S. 567) und begründet den Sklavenstolz des Diogenes auf seine Kunst des *ἄρχειν*. Xenophon wagt sich hier nur bis zu den Weibern, nicht zu den Sklaven. Doch was soll es bedeuten, dass er nun im Weiteren §§ 12 f. Einwände aufwerfen lässt, und zwar solche, die nur vom Tyrannen handeln? Man sieht, der Eingang, der allgemeine politische Principien berichtet, täuscht: es handelt sich um eine bestimmte Debatte und zwar eine über den Tyrannen, natürlich im Hinblick auf Periander. Der Tyrann, heisst es nun hier, könne auch den Wohlgesinnten tödten — das ist es gerade, was Antisthenes so empört (Frg. 59, 14) und gerade auch im Symposion (IV, 36). Periander war der Rath ertheilt worden, die hervorragenden Bürger zu tödten (Herod. I, 92, 6). Aber, heisst es bei Xenophon, der Tyrann beraubt sich der besten *σύμμαχοι*, wenn er die Wohlgesinnten tödtet. Die Guten als die besten *σύμμαχοι* preist Antisthenes (L. D. 12). Die Umgebung des Tyrannen ist sonach stets gefährdet, und so lesen wir wieder in der Liste der *ἀμφίλογα* bei Diogenes (L. D. 29): *ἐπῄνει — καὶ τοὺς παρασκευαζομένους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας*. Xenophon hat dies *ἀμφίλογον* wohlweislich aus seiner Liste gestrichen; denn er ist ohne Bedenken zu Kyros gegangen und will gegen Sokrates ungehorsam gewesen sein, der ihn ob dieses *ἄδηλον* an das del-

phische Orakel (!) wies (Anab. III, 1, 5). Ob nicht Xenophon mit diesem Ungehorsam gegen „Sokrates“ den Kyniker necken wollte? Denn er pflegt sonst nichts zu seinen Ungunsten zu erzählen. Oder ist er für das Orakel zu aufgeklärt? Dagegen giebt Solon L. D. 59 die zutreffendste Verdeutlichung des von Diogenes behaupteten *ἀμφίλογον*: die Tyrannenhöflinge gleichen den Rechenmarken; wie diese bald mehr, bald weniger bedeuten, so werden Jene von den Tyrannen bald gross und glänzend gemacht, bald ehrlos. Die Tyrannis zieht die *κολακεία* an, lehrt der Kyniker, dem beide in den Tod verhasst sind (vgl. oben S. 523). Dem Tyrannen als schlimmstem der wilden Thiere entspricht nach Bias Plut. de adul. 28 der *κόλαξ* als schlimmstes der zahmen. Aber der Herrscher, lehrt Solon (Orelli opusc. sent. mor. Sol. 24), soll keinen *πονηρός* gebrauchen, und überhaupt der Staat werde am besten verwaltet, in dem die *ἄνδρες ἀγαθοί* geehrt und die *κακοί* abgewehrt werden (Stob. 43, 76). Der beste Staat, sagt Pittakos im plutarchischen Gastmahl, ist der, in dem nur den Guten, nicht den Schlechten das *ἄρχειν* erlaubt ist, und Anacharsis: in dem Alles gleich, nur die *ἀρετή* höher, die *κακία* tiefer gestellt ist (weil eben den Kynikern Alles *μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας* gleichgiltig ist, L. D. VI, 105). So zeigen die Weisen die kynische absolute Ethisirung der Politik, und ganz übereinstimmend heisst es bei Antisthenes: es wäre doch sonderbar, wenn man Unkraut ausjätete und Kriegsuntüchtige ausschiede und nicht im Staate die *πονηροί* abwiese (Frg. 61, 28), und die Staaten gingen zu Grunde, wenn sie nicht die Schlechten von den Guten sondern könnten (Frg. 61, 23). Zum *τιμᾶν* der Guten und Aechten der Schlechten im kynischen Idealstaat vgl. oben S. 514 ff.

Und was sollen die Guten thun? *πόλει τὰ βέλτιστα συμβουλεύειν*, fordert Kleobul L. D. 92. Die Fähigkeit des *συμβουλεύειν*, die *εὐβουλία* spielt, wie sich zeigte, in der kynischen Protreptik eine auffallend grosse Rolle (vgl. I, 497. 500. 553), wie es auch der auf den Protreptikos und auf das Weisengespräch blickende Protagoras gerade durch ein erwähntes, aber unausgenütztes, abgerissenes Gesprächsmotiv (333 D) andeutet. Diese Rolle begreift sich, da die Protreptik auf die *βασιλικὴ τέχνη* geht, auf den Nachweis, dass der wahre *ἄρχων* die *παιδεία* oder *ἐπιστήμη* haben muss, und im *συμβουλεύειν* oder der *εὐβουλία* ist gerade die Funktion des Politikers intellectualistisch erfasst. Der Protreptikos, wie ihn Mem. IV, 2 copirt, zeigt dem sehr jungen Euthydem, dass er noch zu unreif, zu unwissend ist, um, wie er wünscht, politisch *συμβουλεύειν* zu

können. Und nun höre man dazu die alten Weisen: *μήτε ἀρχέτω ὁ σφόδρα νέος, μήτε συμβουλευέτω, εἰ καὶ ἄριστα δοκοίη γνώμης ἔχειν* (Solon Orelli a. a. O. 57). *τὸ μὲν ἰσχυρὸν γενέσθαι τῆς φύσεως ἔργον· τὸ δὲ λέγειν δύνασθαι τὰ συμφέροντα* (!) *τῇ πατρίδι ψυχῆς* (!) *ἴδιον καὶ φρονήσεως* (!) (Bias L. D. 86). *μία ἐστὶν ἀρχὴ τοῦ καλῶς βουλεύεσθαι τὸ γνῶναι, περὶ ὅτου ὁ λόγος· εἰ δὲ μή, τοῦ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη* (Bias Max. *π. φρον.*) (Vgl. wieder Mem. III, 9, 5: die Nichtwissenden müssen fehlen). *Ὅσον ἐν πολέμῳ σίδηρος, τοσοῦτον ἐν πολιτείᾳ λόγος εὖ ἔχων ἰσχύει* (Solon Orelli 20, vgl. Sokrates Stob. fl. 81, 12). Man sieht, die Weisen steuern mit kynischer Energie auf die These: das Heil der Politik als *εὐβουλία* liegt nur in *παιδεία, φρόνησις, λόγος, ἐπιστήμη*. Wie sollten auch die Weisen nicht behaupten, dass die wahren *ἄρχοντες* die Wissenden sind! Die alten Weisen sind ja eben hier als kluge Politiker vorgeführt, als die sie Dikäarch allein anerkennen will (L. D. I, 40); Ael. III, 17 werden fast alle aufgezählt als Männer, die ihren Mitbürgern *πολλὰ ὤνησαν*. Als gute Herrscher liessen sich Periander, Pittakos, Kleobul rühmen, dann Cheilon, der *ἔφορος* im spartanischen Idealstaat, der es eingeführt haben soll, dass den Königen Ephoren beigegeben werden (L. D. 68), und die drei Anderen als gute politische *σύμβουλοι* (Solon: Salamis, Verfassung, Thales und Bias: Rettung ihrer Vaterstadt L. D. I, 25: *δοκεῖ δὲ καὶ ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἄριστα βεβουλεῦσθαι* und ib. 83), während die Nichtbefolgung ihrer Rathschläge (Solon's Warnung vor Peisistratos, Thales' Rath zur Einigung der Ionier, Bias' Rath zur Auswanderung) den Staaten Schaden bringt.

Was das Rathen, das der Kyniker schon als die praktische Verwerthung des Wissens liebt, so schwierig macht, ist, dass es ja auf die Zukunft geht, die eben *ἄδηλον* ist für Jeden ausser dem Wissenden. Und wenn nun der Kyniker, wie wir sahen, die *πρόνοια* betont und sich sogar als Lehrer der *μέλλοντα* aufspielt (s. oben S. 167, 1. 173, 2), so wird er eben dergleichen den Weisen in den Mund gelegt haben: *πρόνοιαν περὶ τοῦ μέλλοντος λογισμῷ καταληπτὴν* (!) *εἶναι ἀνδρὸς ἀρετήν*, sagt Cheilon L. D. 68, *δεῖ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα — περὶ τῶν μελλόντων ἀσφαλίζεσθαι*, sagt Bias (Max. *π. φρον.*), und *συνετῶν ἀνδρῶν εἶναι, πρὶν γενέσθαι τὰ δυσχερῆ, προνοῆσαι ὅπως μὴ γένηται· ἀνδρείων δέ, γενόμενα εὖ θέσθαι*, sagt Pittakos L. D. 78, und dass hier eine antisthenische Schrift citirt ist, kann man wieder daraus entnehmen, dass Caecil. Balb. Monac. II, 1, p. 20 derselbe Aus-

spruch Sokrates zugewiesen wird. Eine besondere Erwähnung verdiente da natürlich des sternkundigen Thales Voraussicht der Sonnenfinsterniss, die auch politisch stark einwirkte (Herod. I, 74), und die Geschichte von den Olivenpressen soll ja zeigen, dass das *προνοεῖν* des Weisen auch ihm selbst nützlich sein könne (L. D. I, 26). Die rechte Zeitbestimmung ist praktisch nothwendig, und darum antwortet Bias auf die Frage: *τίς ἄριστος σύμβουλος; ὁ καιρός* (Anton. et Max. *π. φρον.*); *καιρὸν γνῶθι*, fordert auch Bias (L. D. 79), und noch sonst betonen die Weisen den *καιρός* (ib. 26 — übereinstimmend mit Diogenes, s. oben S. 779 — 41. 58), ganz wie der Kyniker (s. noch oben S. 628). Natürlich, wenn Alles relativ, Alles *ἀμφίλογον* ist, kommt es bei Allem nur auf den *καιρός* an, und darin liegt eben die Suprematie des Weisen. Für das Leben hat der Kyniker das Bild des Weges, und so bezeichnet nicht nur Bias mit Antisthenes die *σοφία* als sicherstes *ἐφόδιον* (L. D. 88, s. oben S. 777 f.), auch Solon fordert: *νοῦν ἡγεμόνα ποιοῦ* (60); denn der *νοῦς*, den auch Thales (35) und Cheilon (70) betonen, ist nach Antisthenes das Nothwendigste zum Leben (Frg. 64. 65).

Aber der specifische Idealterminus des Kynikers ist ja bekanntlich *φρόνησις*, und nun sehen wir, dass die Schätzung der *φρόνησις* in den Weisenfragmenten auffallend hervorsticht, ja im Gespräch principiell erörtert zu sein scheint. Des Periander Mahnung, auch im Unglück *φρόνιμος* zu sein (L. D. 97), will noch nichts bedeuten. Kynischer schon klingt das Biasdictum: *οἱ φρόνιμοι μᾶλλον ὑπὸ τῶν ἀφρόνων ἢ ἄφρονες ὑπὸ τῶν φρονίμων ὠφελοῦνται· οὗτοι μὲν γὰρ φυλάττονται τὰς ἐκείνων ἁμαρτίας, ἐκεῖνοι δὲ τὰς τούτων μὴ μιμοῦνται κατορθώσεις* (Max. *π. φρον.*, vgl. Aehnliches Antisth. Frg. 61, 24. 64, 43). Bias, der auch fordert: *φρόνησιν ἀγάπα* (L. D. 87), ist überhaupt der eigentliche Verfechter der *φρόνησις*, die nun erst in der Differenzirung und Polemik die echte kynische Farbe bekommt. Schon das Solonwort: *τοσούτῳ διαφέρει ἡ φρόνησις τῶν ἀρετῶν, ὅσῳ ὅρασις τῶν ἄλλων αἰσθήσεων* (Ant. Mel. *π. σοφ.*) zeigt eine nicht archaische Pointirung, eben die kynische Festlegung der *φρόνησις* als absoluter Haupttugend. Dasselbe Bild spinnt nun wieder Bias fort: *ἐοίκασι τοῖς ὄμμασι τῆς γλαυκὸς οἱ περὶ τὴν ματαίαν σοφίαν ἠσχοληκότες· καὶ γὰρ ἐκείνης αἱ ὄψεις νυκτὸς μὲν ἔρρωνται, ἡλίου δὲ λάμψαντος ἀμαυροῦνται· καὶ τούτων ἡ διάνοια ὀξυτάτη μέν ἐστι πρὸς τὴν ματαιότητος θεωρίαν, πρὸς δὲ τὴν ἀληθινοῦ φωτὸς κατακίνησιν ἐξαμαυροῦνται* (b. Orelli a. a. O. S. 8). Gegen wen

polemisirt hier Bias? Ich meine, es ist die nächtlich forschende Astronomie, die er hier eine thörichte *σοφία* und *θεωρία* nennt, ganz wie der Kyniker, und er wird auf Thales zielen, der, auf die Sterne schauend, in einen Brunnen gefallen sein soll; eine echte Symposionsanekdote. Die thrakische Magd, die darüber gelacht habe, bedeutet, wie allgemein anerkannt ist, Antisthenes (vgl. noch Diogenes L. D. 28). So giebt uns auch Plato in dem paidiastisch beleuchteten Thales des Antisthenes eine sichere Spur seines Weisensymposions. Wir können sie hier weiter verfolgen. Aristoteles spricht Nic. 1141 b 3 von Leuten, die Thales und ähnliche *σοφούς* nicht als *φρονίμους* anerkennen wollen, *ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς* (wie Thales in den Brunnen fiel), *καὶ περιττὰ* (!) *μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ' ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν*, wie es doch die Kyniker verlangen (L. D. VI, 103). Es wird Jeder Dümmler (Akad. 246 f.) zugeben, dass Aristoteles hier von den Kynikern spricht. Thales also wird bei Antisthenes wohl von Bias, dem Verfechter der *φρόνησις*, das Prädikat *φρόνιμος* abgesprochen, aber — man beachte das *ὅταν*! — nur als Astronomen; denn Thales kann sich rechtfertigen, dass er auch menschlich, d. h. praktisch weise, also *φρόνιμος* ist, und bleibt Muster des Weisen. Aristoteles spricht unmittelbar vorher von einer Ansicht, die auch einige Thiere, weil sie für ihr Leben die *δύναμις προνοητική* haben, als *φρόνιμοι* anerkennt; offenbar sind Biene und Spinne gemeint, und jene Ansicht ward ja im kynischen Weisensymposion ausgesprochen (s. oben S. 784 f.). Die *φρόνησις* wird da (Arist. ib. 1141) einsgesetzt mit der *πολιτική* und als Hauptfunction des *φρόνιμος* das *εὖ βουλεύεσθαι* bestimmt, — das sucht ja gerade, wie sich zeigte, der kynische Protreptikos, und auch wieder Bias erklärt die politische Fähigkeit als Sache der *φρόνησις* (L. D. 86).

Er scheint übrigens nicht bloss gegen den Astronomen Thales die praktische *φρόνησις* des Kynikers kritisch aus der zu weiten *σοφία* als allein werthvoll herausgestellt zu haben. Es ist ja da ein Fanatiker des Lernens anwesend; Solon, der sagt *ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι* (L. D. 60), der nach seinem bekannten Wahlspruch beim Lernen grau wird, und der selbst ein Lied, das er *παρὰ πόσιν* hört, durchaus lernen will, damit er *μαθὼν αὐτό* sterbe. Man sieht, beim Symposion liess der Kyniker, der ja nicht alle *μαθήματα* schätzt, den Alles verschlingenden Lerneifer Solon's belächeln. Sicherlich hat er es Solon nicht

ganz durchgehn lassen, dass er nach Herodot (I, 30) *θεωρίης εἵνεκεν* so weite Weltreisen machte. Denn es klingt wie eine Gegenbemerkung, wenn Bias sagt: Ortsveränderungen lehren weder *φρόνησις* noch nehmen sie die *ἀφροσύνη* (Anton. *π. σοφ.*). Wieder die *φρόνησις*! Und wieder Bias, der allerdings die Weisheit nicht auf Reisen sammelt, sondern sie als *ἐφόδιον* empfiehlt (L. D. 88). Doch kann es Solon nicht schlecht gegangen sein; er bleibt für Antisthenes *ὀψιμαθής* ein achtbares Vorbild, und mit dem Kyniker fordert nun auch Bias die *μάθησις* und gerade auch, um *φρόνιμος* zu werden: *τοὺς αἰτουμένους παρὰ τῶν θεῶν φρένας ἀγαθὰς καὶ μὴ ἑαυτοὺς παιδεύοντας, ἀναισθήτους ἔφασκεν εἶναι. οὔτε γὰρ ζωγράφον εὐχόμενον τοῖς θεοῖς δοῦναι αὐτῷ γραμμὴν καὶ εὔχροιαν, λαβεῖν ἄν, εἰ μὴ μάθοι τέχνην, οὔτε μουσικὸν γενέσθαι ποτ' ἂν ἕνεκεν εὐχῆς, εἰ μὴ τὰ μουσικὰ μάθοι. τὸν δὲ αὐτὸν τρόπον οὔτ' ἂν φρόνιμον τινὰ γενέσθαι εὐχόμενον, εἰ μὴ τούτων τὴν μάθησιν λάβοι* (Anton. et Max. *π. προσευχ.*). Man wird zugeben: so, namentlich mit diesen Analogien, sprach Bias nur bei einem Sokratiker. Und dieser Bias spricht ja genau das Grundthema des antisthenischen Protreptikos aus, die Frage: was man *εὔχεσθαι* soll von den Göttern, und die Forderung *ἑαυτὸν παιδεύειν*. Nun begeistern sich auch die andern Weisen gleich Antisthenes für die *παιδεία*. Auf die Frage: Wer ist glücklich? antwortet Thales: *τὸ μὲν σῶμα ὑγιὴς — τὴν δὲ ψυχὴν εὐπαίδευτος* (L. D. 37, s. dazu Antisth. Frg. 64, 48; zu dem dritten Moment der *τύχη* dort s. unten). Kleobul fordert *παιδεία* für Frauen (L. D. 91) und Kinder (ib. 97) und will lieber *φ ι λ ο μ α θ ή ς* (!) als *ἀ μ α θ ή ς* (!) sein (ib.). Cheilon findet, dass die *πεπαιδευμένοι* sich von den *ἀπαίδευτοι* unterscheiden durch *ἐλπίδες ἀγαθαί* (69), wobei er sich gleich der kynischen Consolation wohl auf Pindar berief, wie Diogenes die *παιδεία* den Trost des Alters nennt und wie auch Bias die *ἐλπίς* genau übereinstimmend mit dem Kyniker werthet (vgl. L. D. I, 87 mit Stob. Fl. 111, 20). Man vergesse endlich nicht, dass der auf den Protreptikos blickende Protagoras jenen Pittakosspruch behandelt, der ja für den *παιδεία*-Fanatiker Antisthenes höchstes kritisches Interesse hat. Mit diesem Pittakosspruch haben wir wieder eine Spur seiner Weisenbehandlung.

Wir finden demnach von den W e i s e n, namentlich in den genannten B i a s worten, die Grundmotive des Protreptikos von M e m. I V, 2 ausgesprochen, namentlich die Forderung der *παιδεία* und der Selbsterkenntniss, den Protest gegen die falsche Weisheit, die ja Euthydem bisher so eifrig sich anzueignen

suchte, die Zweifelhaftigkeit der sog. ἀγαθά und die Frage des rechten εὔχεσθαι (§ 36), die Betonung, dass zum βασιλεύειν resp. ἄρχειν, zur βασιλικὴ τέχνη Euthydem's jugendliche Unreife versagt und Wissen gehört. Dass hier Xenophon § 36 vom εὔχεσθαι zur Verfassungsfrage einen unverdeckten Sprung macht, zeigt wieder, dass er ein Original plündert. Natürlich kommt hier zunächst die Demokratie zur Sprache, wie es im Weisengespräch die Anwesenheit Solon's erklärt. Dabei wird echt kynisch das Kriterium von Reichthum und Armuth als irrelevant, relativ abgewiesen (Thales Plut. conv. 11 wünscht weder zu reiche noch arme Bürger, die übrigens auch Antisthenes nicht will, Frg. 59, 15), und mit einem wörtlichen Antisthenescitat aus dem Symposion springt Euthydem bei Xenophon auf die Tyrannis über — wohl Periander zu Ehren. Die Verfassungsfrage wurde natürlich beim Gastmahl der so stark politischen Weisen besprochen, und bereits Aristoteles kennt Periander als Systematiker der Tyrannis (Pol. VII, 1313a 34 ff.), offenbar aus einer Schrift, die ihn als solchen auftreten liess (vgl. Dümmler, Kl. Schr. I, 168). Es ist klar, dass Antisthenes nicht rein eine Verfassungsform vertreten kann: 1. weil ihm Alles relativ ist, also ihm jede Form gut oder schlecht sein kann, 2. weil er für alle drei Hauptformen etwas übrig hat. Zur Monarchie zieht ihn der patriarchalisch-autoritative Zug, zur Aristokratie die ethische Differenzirung und Verachtung der πολλοί, zur Demokratie die sociale Tendenz (vgl. die 3 Verfassungen in der antisthenischen III. Diorede u. oben S. 377 f.). So gehn auch bei den Weisen die Verfassungen ineinander über. Der βασιλεία-Schriftsteller und Tyrannenhasser Antisthenes dictirt ihnen die Frage: Welches ist der beste Monarch? (Plut. conv. 7, Anton. Mel. π. παιδ.). Da sagt natürlich Solon: Der die Monarchie in eine Demokratie verwandelt, und Periander nennt als Resultat der Voten Plut. ib. 11: Die beste Verfassung scheine die Demokratie, die der Aristokratie am ähnlichsten sei. Dass die Weisen mit dem Kyniker die politische Differenzirung der ἀγαθοί und κακοί fordern, ist oben gesagt. Die Hauptsache ist hier die Aristie Solon's, des Verfechters der Demokratie, gegenüber der verhassten Tyrannis des Peisistratos (vgl. L. D. 67. 93), sodass beim Mustergastmahl selbst Periander zugestehn muss: die Demokratie sei besser als die Tyrannis (97). Die Verkündigung der Demokratie als bester Verfassung hat Xenophon gestrichen, daher der Sprung bald in die Definition der Demokratie.

Was den armen, halbbürtigen Kyniker an der Demokratie freut, ist, dass Alles ἴσον ist, natürlich mit Ausnahme der ἀρετή und κακία, wie der kynische Anacharsis sagt. Solon wird unhistorisch zum Begründer der ἰσοπολιτεία, der lieber dort lebt, wo πᾶσι τὰ δίκαια καὶ ἴσα (L. D. 67), und sein Spruch τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ stimmt zu kynischen Idealstaatsbildern (vgl. ob. S. 265 ff. 691—704). Sonst aber denkt Antisthenes autoritativ und schreibt περὶ τοῦ πείθεσθαι. Um den Staat ist es am besten bestellt, verkündet wieder Solon bei Plutarch, wenn οἱ πολῖται τοῖς ἄρχουσι πείθωνται, οἱ δὲ ἄρχοντες τοῖς νόμοις. Es ist nicht bloss der Gesetzgeber Solon, der hier pro domo spricht. Auch der Vertreter des lykurgischen Idealstaats fordert natürlich νόμοις πείθεσθαι (L. D. 70), giebt ein Muster für die Befolgung des νόμος auch wider die Neigung (71), und wenn nach ihm bei Plutarch im besten Staat die νόμοι am meisten, die ῥήτορες am wenigsten gehört werden, so spricht natürlich nicht der alte Spartaner, sondern der Kyniker, der gegen die attischen Rhetoren und Demagogen schrieb und doch zugleich die Rhetorik nöthig findet (Antisth. Frg. 65, 49), wie hier Solon mit einem wieder die Situation bezeichnenden Gastmahlsvergleich. Aber auch Bias bei Plutarch und Pittakos (L. D. 77) erklären für den βασιλεύς als beste Herrschaft die des Gesetzes. Dass sie νόμιμος ist, das unterscheidet ja gerade nach dem Kyniker, wie sich zeigte, die βασιλεία von der verhassten Tyrannis, gegen die eben hier das Lob der Gesetze ausgespielt wird. Er preist schon darum die νόμοι, weil im Gesetzgeber sich der Weise herrschend zeigt. Allerdings, das sieht gerade der Kyniker ein, die νόμοι nützen nicht, wenn nicht die Menschen danach sind, wie Solon (L. D. 64) sagt, der desshalb auch einräumt, den Athenern nur die relativ besten Gesetze gegeben zu haben (Plut. Sol. 15). Einen schwereren Angriff hat hier natürlich Solon von Anacharsis zu erfahren, der Vertreter des νόμος und der πόλις vom Vertreter des Naturlebens, der die wilden Thiere preist, weil sie κατὰ φύσιν, οὐ κατὰ νόμους leben (Diod. IX, 26). Gewiss ist das kynisch, wie es auch kynisch ist, wenn Aesop die γῆ (vgl. zur Personificirung oben S. 525 f.) die Stiefmutter der künstlichen Gewächse nennt (Gnom. Vat. 125). Aber man bedenke, dass wir eine Debatte vor uns haben; und wenn wir thatsächlich lesen, dass Anacharsis Solon ob seiner Gesetze verspottet habe (eben in Symposionsneckerei), so lesen wir dort (Plut. Sol. 5) zugleich, dass Solon geantwortet hat, und selbst Diogenes

erklärte: Ohne νόμος giebt es kein πολιτεύεσθαι, und ohne νόμοι ist eine πόλις werthlos (L. D. 72). Was soll denn auch der Kyniker von seinem Idealstaat Anderes geben als νόμοι? Vgl. Diogenes Stob. I p. 263 M. Es ist, wie schon Heinze erkennt (a. a. O. 462), nicht Solon selbst (L. D. 58), sondern der kynische Anacharsis, der gegen Solon es ausspricht (Plut. Sol. 5), dass die Gesetze den Spinnweben ähnlich seien, die nur das Kleine halten, von den Starken aber zerrissen werden. Dies aber gerade, die Gesetze als Schutz der Schwachen, die kleinen Diebe fangend, vom Starken aber zerrissen, ist ja, was in Rep. I, d. h., wie sich zeigte, im kritischen Rückblick auf Antisthenes' Protreptikos Thrasymachos und in dem, wie man weiss, kynisch beeinflussten Gorgias Kallikles als These aufstellen, Beides Verfechter der eben vom kynischen Cheilon gegen das Gesetz gestellten Rhetorik. Und noch klarer erscheint dieselbe Vorstellung ja in den von Jamblich erhaltenen Bruchstücken des antisthenischen Protreptikos (S. 691 ff. 704). Und schliesslich haben wir die Thiervergleichung, das ἐπιγελᾶν des Anacharsis über den Gesetzgeber Solon unter Antisthenes' Namen selbst bei Aristoteles Pol. III, 8: καὶ γὰρ γελοῖος ἂν εἴη νομοθετεῖν τις πειρώμενος κατ' αὐτῶν· λέγοιεν γὰρ ἂν ἴσως ἅπερ Ἀντισθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν. Selbstverständlich sagt das nicht Antisthenes, sondern eine Figur bei Antisthenes. Sonst wäre der Kyniker ein Tyrannenfreund, d. h. sein eigenes Gegentheil. Thrasymachos exemplificirt mit dieser Vorstellung eben auf die εὐδαιμονία der Tyrannis (Rep. 344), von der ja beim Weisengastmahl die Rede ist und der eben der eifernde Kyniker das δίκαιον des ἴσον und des νόμος entgegenhielt. Gegen den Tyrannencultus also wird ihm, wie sich überall zeigte, das νόμιμον zum δίκαιον, und in diesem moralischen Sinn bestimmt auch sein Solon den νόμος nicht nur als τῶν δειλῶν φόβος, sondern auch als τῶν τολμηρῶν κόλασις (Gnom. Vat. 507) und stellt in seiner Antwort auf den Angriff des Anacharsis das δικαιοπραγεῖν dem παρανομεῖν gegenüber, und zwar als λυσιτελές (Plut. Sol. 5), als hätte er Thrasymachos zu antworten. Der eigentliche Repräsentant des νόμιμον = δίκαιον ist der dem Kyniker so sympathische Bias, der öfter als gerechter Richter vorgeführt wird und mit Thränen in den Augen dem νόμος gemäss urtheilt (Anton. et Max. π. ἐλεημ.).

Dass es νόμιμον sei, ist die Antwort auf die Frage: was ist δίκαιον, die im antisthenischen Protreptikos, der ja περὶ

δικαιοσύνης handelt, einen grossen Raum einnimmt und daher auch in seinen Nachbildungen Resp. I, Mem. IV, 2 etc. Auch die Weisen beschäftigen sich viel mit dem *δίκαιον* und betonen es in jenem innerlich, subjectiv moralischen Sinn, den eben der Kyniker pflegte (L. D. I, 36. 59. 68 f. etc.): auch im Geheimen nicht Unrecht thun, selbst nicht thun, was man Andern vorwirft, das Andern widerfahrene Unrecht selbst empfinden, aber das selbst erfahrene ertragen, *ἐπίστασθαι ἀδικεῖσθαι*, gewiss eine Forderung, die nicht archaisch, sondern schon asketisch klingt. Die subjectivistische Moral betont das Gewissen:

Bias Gnom. Vat. 147 etc.: *Βίας ὁ σοφὸς ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί ἂν εἴη πρᾶγμα· ἄφοβον εἶπεν „ὀρθὴ συνείδησις“.*

Periander Gnom. Vat. 450 etc.: *Περίανδρος ὁ σοφὸς ἐρωτηθεὶς τί ἂν εἴη ἐλευθερία* (s. den knechtenden *φόβος* Antisth. Frg. 58, 9) *εἶπεν· „ἀγαθὴ συνείδησις“.*

Sokrates Stob. fl. 24, 13: *Σωκρ. ἐρωτηθεὶς τίνες ἀταράχως ζῶσιν, εἶπεν· οἱ μηδὲν ἑαυτοῖς ἄτοπον συνειδότες.*

Diogenes ib. 24, 14: *Τίς γὰρ ἂν ἧττον φοβοῖτό τι ἢ θαρσοίη μάλιστα ἢ ὅστις αὑτῷ μηδὲν συνειδείη κακόν;*

So spricht durch den Mund der alten Weisen wieder die kynische Sokratik. Auch bei Plato hören wir dasselbe, aber — und das sagt genug — vom alten Schwachkopf Kephalos (Rep. 330 E f.), der die Furcht des bösen Gewissens ausmalt, während dem *μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ* (vgl. auch zu diesem letzten Wort oben S. 798 die alten Weisen und den Kyniker). Hier in Resp. I persiflirt, wie gesagt, Plato den antisthenischen Protreptikos, und unmittelbar aus diesem Bekenntniss des Kephalos geht die Frage des Protreptikos nach der Bestimmung der *δικαιοσύνη* hervor. Denn Sokrates stellt ib. 331 zur Debatte, was Kephalos als *δίκαιον* angenommen hatte: *ἀλήθειαν λέγειν* und das Schuldige *ἀποδιδόναι*. Zweifellos stand auch beim Weisengastmahl das *δίκαιον* zur Debatte, und nun finden wir thatsächlich, dass Pittakos die Forderungen aufstellt: *παρακαταθήκην λαβόντα, ἀποδοῦναι* und *ἀλήθειαν ἔχειν* (L. D. 78). Vgl. noch andere Weisenworte gegen die Lüge L. D. 59 f. 104, Anton. *π. ἀληθ.* etc.

Aber ich zweifle auch nicht, dass die Frage der *δικαιοσύνη* nun, wie es in den Nachbildungen Resp. I und Mem. IV, 2 geschieht, mit jener beim Kyniker so beliebten Differenzirung nach Freunden und Feinden weiter behandelt wurde. Ganz wie es

dort geschieht, liess sich zunächst der Betrug gegen die Feinde, dann aber auch der zum Wohle der Freunde als gerecht erweisen: das Erste konnte der gerechte Bias mit einer eigenen That belegen (L. D. 83), das Zweite der gesetzliche Solon mit seiner Verstellung um Salamis' willen (ib. 46, vgl. Plut. Sol. 14). Dies Zweite musste um so mehr Eindruck machen, wenn etwa dazwischen Thales sagte, man müsse den Feinden auch *περὶ πιστῶν ἀπιστεῖν*, den Freunden auch *περὶ ἀπιστῶν πιστεύειν* (Plut. conv. p. 160). Dazu passt genau, was Xenophon kynisirend im Agesilaus sagt: Die von Freunden Betrogenen tadelte er nicht, wohl aber die von Feinden Betrogenen, und *ἀπιστοῦντας* zu täuschen hielt er für weise, *πιστεύοντας* aber für sündhaft (XI, 4), und so war er für die Feinde *δυσεξαπάτητος, φίλοις δὲ εὐπαραπειστότατος* (ib. 12). Diese Scheidung liess sich etwa nach dem Biaswort: *οἱ ἀγαθοὶ εὐαπάτητοι* anbringen. Dass aber wirklich die Frage bei den Weisen ebenso wie Resp. I zur Debatte stand, ob nicht das *δίκαιον* darin bestände, Freunden und Feinden das Schuldige, jenen Gutes, diesen Uebles zu erweisen, das ergiebt sich auch daraus, dass auffallender Weise mehrere, sonst garnicht erklärliche Weisendicta sich um einen Conflict zwischen *δίκη* und *φιλία* drehen. Wie soll der gerechte Richter dem Freund wohlthun, der Unrecht gethan? Man sehe, welchen künstlichen Ausweg Cheilon *κρίνων φίλῳ δίκην* sucht, um sowohl dem Freund wie dem Gesetz das Schuldige zu geben (L. D. 71). Bias findet es angenehmer, zwischen Feinden als zwischen Freunden *δικάζειν*; denn in diesem Falle verliere man einen Freund, in jenem gewinne man einen (ib. 87), und Pittakos fordert (Gnom. Vat. 561): *μὴ φιλήσαντα κρίνειν, ἀλλὰ κρίναντα φιλεῖν, καὶ μισεῖν λόγῳ, ἀλλ' οὐ πάθει*, schon in den letzten Worten den Kyniker verrathend (vgl. Diogenes L. D. 38). Es scheint mir nun zweifellos, dass Antisthenes an dieser Stelle die These *δίκη* über *φιλία* zu der Wendung schärfte: man müsse selbst den Allernächsten, selbst den Vater schlagen und fesseln, wenn es *δίκαιον* sei. Das ist die Wendung, die Polykrates angreift (Mem. I, 2, 49) und Plato im Euthyphro, der also hier im Protreptikos einsetzt. Der Protreptikos zeigte die *ἀμφίλογα*; und gerade als *ἀναμφιλογώτατον* zeigte Antisthenes die *δικαιοσύνη*, gerade im Symposion (III, 4); alle Werthe, auch die Kindesliebe, sind relativ gegenüber dem *δίκαιον*. Den besten Ansatz für die dann, wie der Euthyphro zeigt, mythisch belegte These bot ja hier der von seinem Sohn als Mörder verachtete Periander. Wer nun dagegen-

hält, dass einige Weisenstimmen oben S. 776 f. für den Vater gegen den Sohn eintraten, vergisst, dass wir eine Debatte vor uns haben, und über die letzte, siegende Ansicht des Antisthenes kann kein Zweifel sein.

Dem stets polemischen, Freund und Feind trennenden *κύων* entspricht es, wenn Cheilon behauptet: wer keinen Feind habe, der habe auch keinen Freund (Plut. de an. p. 8, 19 ff.). Aber wie sich der kynische Sokrates des Clitopho[1]) 410 A B (und der recapitulirende Resp. I) über die These: *δίκαιον* sei, den Feinden zu schaden, den Freunden wohlzuthun[2]), zur rein socialen Auffassung erhebt, so hören wir dasselbe bereits von den alten Weisen, denen es noch Niemand zutrauen wird. Gnom. Vat. 508: *Σόλων ἐπερωτῶν Κροῖσον τί παρὰ τῆς βασιλείας ἔσχε τιμιώτατον, ἐκείνου δὲ εἰπόντος: „τὸ τοὺς ἐχθροὺς μετελθεῖν καὶ φίλους εὐεργετεῖν“ „πόσῳ μᾶλλον“ ἔφη „χαριέστερον ⟨ἂν⟩ ἐποίησας, εἰ καὶ τούτους εἰς φιλίαν μετετρόπωσας;“* Dasselbe wird aber Maxim. 6, p. 549, 15 ff. von Sokrates erzählt, und man hat nun skeptisch klagend gefunden, dass es weder Solon gehören könne angesichts seines Fragments 13, 5 f. (Bergk) noch Sokrates angesichts des Krösos: es bleibt eben wieder nur die Lösung, dass es Sokrates von Solon beim Kyniker erzählt. Xenophon hat es bereits Cyr. VIII, 4, 7 f. copirt, aber nur halb; denn sein Kyros kann sich bis zum letzten Athemzug (ib. 7, 28) so wenig wie sein Sokrates (Mem. II, 6, 35) zur socialen Moral erheben; er hat diese Wendung desshalb auch im Protreptikos Mem. IV, 2 unterschlagen. Es nützt gar nichts, sie bloss Solon abzusprechen; denn von andern Weisen kommen zustimmende Dicta, und so bleibt eben nur übrig, all das historisch Unwahrscheinliche auf eine Gesammtfiction von den Weisen zurückzuführen. Pittakos verbietet nicht nur, den Freund, sondern auch den Feind zu verleumden (L. D. 78). Kleobul gebietet, die Feindschaft aufzulösen (ib. 92), dem Freund wohlzuthun, damit er noch befreundeter, und dem Feind wohlzuthun, damit er Freund werde; man müsse sich hüten vor dem Tadel der Freunde und vor den Nachstellungen der Feinde

---

[1]) Jetzt scheint sich auch das Räthsel zu lösen, weshalb der Clitopho in der Umgebung des Sokrates so viele Stimmen wetteifern lässt, statt des einen Sokrates gleichsam viele citirt: es sind die alten Weisen, die eben alle ihre Meinung abgaben.

[2]) Ich vermuthe, dass der Gorgianer Antisthenes diese Formel aus Gorgias' Palamedes (18. 25) aufnahm. Der Protreptikos gorgianisirt (L. D. VI, 1) und erwähnt Palamedes (vgl. Mem. IV, 2, 33).

(ib. 91), und damit man nicht zweifle, dass das ganze letzte Dictum kynisch sei, liest man genau dasselbe von Diogenes cod. Vat. Gr. 633 f. 121r. Im Uebrigen zeigt sich dieselbe principielle, dabei vorsichtig individualisirende Schätzung und gleichsam *τέχνη* der *φιλία*, die gerade als Eigenart des Antisthenes im Symposion (IV, 61 ff.) hervorgestellt wird, in vielen Weisensprüchen (vgl. nam. die Solonsprüche Anton. *π. φίλων καὶ φιλίας*, ferner L. D. 37. 60. 70. 87. 98 etc.). Ich möchte nur erinnern, dass ein hier gut einschlagendes, rhetorisch pointirtes, also gewiss unechtes Biaswort (*φιλοῦσιν ὡς μισήσοντες καὶ μισοῦσιν ὡς φιλήσοντες*) bereits von Aristoteles (Rhet. 1389 b 22, namenlos 1395 a 25) citirt wird, dass ein besonders schwärmerisches Wort desselben Bias über den *φίλος* gleichzeitig von Diogenes berichtet wird (H. Schenkl, Wiener Stud. XI, S. 14, Nr. 23), und dass der Satz des Anacharsis: besser einen Freund *πολλοῦ ἄξιον* als viele *μηδενὸς ἀξίους* (L. D. 105) genau zu Mem. II, 5 stimmt, wo Sokrates im Gespräch mit Antisthenes empfiehlt, sich zu prüfen, *ὁπόσου τοῖς φίλοις ἄξιος εἴη*, und Antisthenes § 3 sich wie Anacharsis äussert.

Φιλία ist für den Kyniker der wahre *ἔρως*, der die Schönheit der Seele, nicht des Leibes sucht. Es wäre sonderbar, wenn das Weisensymposion nicht auch das *καλόν* besprochen hätte, nicht nur, weil es als Symposion ästhetisch-erotisch gestimmt ist — und gerade Periander gab Anlass, die Gefährlichkeit des Eros für den Tyrannen in einer principiellen Weise zu besprechen, die wieder bereits Aristoteles und auch Spätere kennen (Pol. V, 10, vgl. Dümmler, Kl. Schr. II, 468) —, sondern schon weil die leibliche Schönheit ein weiteres Moment der *τύχη* giebt, das der kynische Protreptikos zum *ἀδιάφορον* herabdrücken muss. Thatsächlich haben wir Spuren, dass die Frage beim Weisengastmahl behandelt wurde, und wir können sogar sagen, für welche Personen hier die Tradition die nothwendige Anknüpfung bot. Einer der Weisen, Kleobul, sticht durch Schönheit und Kraft des Leibes hervor (L. D. I, 89), einem anderen, Pittakos, hatte der Spott des Alkäos seine Körperfehler vorgehalten (ib. 81). Vor Allem aber, wenn der Silen Sokrates beim Symposion herhalten muss, so hatte die classische Figur des hässlichen Weisen sein gegebenes Prototyp in Aesop. Und wirklich finden wir nun Aesop in der dialogischen Rolle des kynischen Verfechters der geistigen gegen die leibliche Schönheit. *Αἴσωπος ὀνειδισθεὶς ὑπό τινος* (natürlich beim Symposion!) *ἐπὶ τῷ χαλεπὴν ἔχειν τὴν*

ὄψιν, εἶπεν, „οὐκ εἰς τὸ εἶδος, ἀλλ' εἰς τὸν νοῦν (!) προσέχειν δεῖ" (H. Schenkl, Flor. Wiener Stud. XI, S. 11, Nr. 12), wie es ja Antisthenes immer fordert (Frg. S. 26. 63, 36 etc.). Noch sicherer bezeugt es die kynische Rolle des Aesop, dass zwei andere hier einschlagende und charakteristische Dicta gleichzeitig Diogenes (L. D. VI, 54. 58, Gnom. Vat. 171. 176) und Aesop (Gnom. Bas. 6 f., p. 144, Maxim. 43 f., p. 640) zugeschrieben werden: Ὁ αὐτὸς θεασάμενος μειράκιον εὔμορφον καὶ διὰ τοῦτο φιλούμενον ἔφη „ὦ μειράκιον, σπουδάσον τοὺς τοῦ σώματος ἐραστὰς ἐπὶ τὴν ψυχὴν μεταγαγεῖν" und ὁ αὐτὸς θεασάμενος νεανίσκον καλλωπιζόμενον ἔφη· εἰ μὲν πρὸς ἄνδρας, ἀτυχεῖς· εἰ δὲ πρὸς γυναῖκας, ἀδικεῖς. Vgl. ferner:

Bias, Stob. 3, 79:	Sokrates, L. D. II, 33:
Ἐς τὸ ἔσοπτρον ἐμβλέψαντα δεῖ, εἰ μὲν καλὸς φαίνῃ, καλὰ ποιεῖν, εἰ δὲ αἰσχρός, τὸ τῆς φύσεως ἐλλιπὲς διορθοῦσθαι τῇ καλοκἀγαθίᾳ.	ἠξίου δὲ καὶ τοὺς νέους συνεχῶς κατοπτρίζεσθαι, ἵν' εἰ μὲν καλοὶ εἶεν, ἄξιοι γίγνοιντο· εἰ δ' αἰσχροί, παιδείᾳ τὴν δυσείδειαν διακαλύπτοιεν (vgl. oben S. 321).

Vgl. für die Kalokagathie auch Solon Stob. fl. 37, 31. Der kynische Kampf gegen das καλλωπίζεσθαι, für die Ethisirung der Schönheit spielt noch weiter im Weisengastmahl. Thales fordert μὴ τὴν ὄψιν καλλωπίζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς ἐπιτηδεύμασιν εἶναι καλόν (L. D. 37, ebenso Pittakos Stob. 3, 79). Dann aber erzählen Einige (!) von Solon (ib. 51): er habe, als ihn Krösos, mit seinem reichsten Schmucke auf dem Throne sitzend, gefragt, ob er je Schöneres gesehen, geantwortet: ja, Hähne, Fasanen und Pfauen, die mit natürlicher Pracht ausgestattet seien, die tausendmal schöner sei. Ich brauche Niemandem zu sagen, dass dieser Solon mit seiner παῤῥησία, seinem Thier- und Naturcultus, seiner völligen Verachtung des künstlichen κόσμος des Reichthums gegenüber dem φυσικὸς κόσμος ein Kyniker ist. Zu diesem kynischen Schönheitstriumph der Natur aber stimmt es auch, dass Thales als κάλλιστον den Kosmos bezeichnet (L. D. 35).

Der Kyniker nennt sich Kosmopolit. Das führt nun, nachdem sich Freude an Kindern, Eheglück, Reichthum, Herrschaft, Schönheit als ἀμφίλογα erwiesen haben, auf einen letzten Punkt der τύχη, der aber auch früher behandelt sein kann, da er einige der Anwesenden sehr nahe angeht: die εὐγένεια in weitestem Sinne. Wieder können wir die an der Debatte Betheiligten nennen. Den Angriff beginnt Thales, der überhaupt nicht frei von τύχη-Verehrung ist und L. D. 37 den

εὐδαίμων nebenbei auch als *τὴν τύχην εὔπορος* bestimmt. Das einschlagende Thalesdictum aber bringt Laertius Diogenes I, 32 mit der Bemerkung, dass es von Andern Sokrates zugeschrieben würde. Die Uebereinstimmung zwischen Sokrates und Thales ist wieder ein Zeugniss und wieder nur so zu erklären, dass Thales in einem sokratischen Dialog das Wort vorbringt. Es lautet: Für drei Dinge danke er der *τύχη*, dass er als Mensch und nicht als Thier, dass er als Mann und nicht als Weib, dass er als Hellene und nicht als Barbar geboren sei. Es ist klar, wie dies dreifachen Debattenzündstoff bot gerade für den Kyniker und gerade für die Weisen. Dreifach liess sich hier der Werth der *τύχη* bestreiten. Namentlich Aesop (s. S. 784) und Anacharsis (Diod. IX, 26) konnten hier ihre echt kynische Rettung der Thiere vornehmen, die Muster an *σοφία* und anderen Tugenden seien und lange nicht so schlimm wie der Tyrann und der Schmeichler (s. S. 784). Kleobul, auf seine emancipirte Tochter blickend, konnte hier seine Rede für die weibliche *παιδεία* loslassen (s. S. 778) und mit dem antisthenischen Sokrates verkünden: *ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή* und *ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει* (Antisth. Frg. 46, 2). Endlich der Hellenenstolz, für dessen Abwehr Antisthenes persönlich interessirt ist und gerade beim Weisengastmahl die passenden Kämpfer findet, die natürlich echt kynisch-symposiastisch durch ein *ὀνειδίζεσθαι* gereizt werden müssen. Diese *δυσγένεια*-Anekdoten sind bei den Weisen ebenso auffallend häufig wie bei Antisthenes und schlagen bei Beiden vielfach zusammen. Da hat Dieser zunächst gegen das *ὀνειδίζοντα*, dass seine Mutter Phrygierin war, die Pointe: *καὶ ἡ μήτηρ τῶν θεῶν* (Plut. de exil. 18, L. D. VI, 1). Da Antisthenes nicht von phrygischer Abstammung war, kann es nur eine seiner Figuren gesagt haben, und da bietet sich am nächsten Aesop (vgl. S. 225. 783). Dass Antisthenes oder wohl wieder eine seiner Figuren Gnom. Vat. 10 auf den Vorwurf, dass er kein Attiker, antwortet, auch der Löwe sei kein korinthisches oder attisches Thier und doch edel, hat doch nur Sinn, wenn Korinth bei der Debatte naheliegt, wie es der Ort des Weisengastmahls bei Periander ist. Vor Allem suchte sich der halbthrakische Kyniker einen Verfechter in dem Skythen Anacharsis, der sich z. B. Gnom. Vat. 16 mit einer echt kynischen Pointe (vgl. in der Form das Diogeneswort gegen die Sinopenser L. D. 49) und ib. 22 mit einem ebenso kynischen Naturvergleich (vgl. Antisth. Frg. 66, 53) als Fremder gegen die

Angriffe der Einheimischen wehrt. An die erste Pointe scheint sich ein echt symposiastischer Wortwitz angeschlossen zu haben, der dann als Solon-Legende ernst genommen wurde (L. D. I, 51). Die ersten beiden Anacharsisbriefe sind weitere Selbstvertheidigungen des Barbaren gegen den hellenischen Hochmuth auf der kynischen Grundlage des Kosmopolitismus und der Verachtung alles Aeusseren gegenüber dem Inneren und mit jener Parallelstellung hellenischer und barbarischer Tugend und Weisheit, die gerade Antisthenes inaugurirte (L. D. VI, 2, vgl. S. 168 etc.) Der erste Brief, der in der Selbstvertheidigung wegen sprachlicher Mängel stark an das anerkannt kynisirende Schlusscapitel des xenophontischen Cynegeticus erinnert und auch ein kynisches Spartanerlob bringt, variirt das genannte Dictum Gn. V. 16, der zweite die L. D. 102 und Plut. Sol. 5 erzählte erste Begegnung des Anacharsis und des ja auch bei dem sprachlichen Rencontre (Gn. V. 16 und L. D. 51) betheiligten Solon, bei der der Barbar den Attiker durch eine allenfalls beim Symposion goutirbare Pointe von seiner Fremdenscheu bekehrte und beschämte (s. hier auch das Beispiel des spartanischen Hundes!). Natürlich muss Solon erst den Andern grob abgewiesen haben, wie Antisthenes Diogenes, und natürlich muss dann zwischen dem Athener und dem Barbaren die innigste *φιλία* entstanden sein (s. ib.), — so wollte es der Bekehrer und Verkuppler Antisthenes. Dass es sich auch bei Anacharsis ursprünglich um die Erwerbung der *φιλία* (des Solon) handelt, wolle man bei der ersten folgenden Parallele berücksichtigen.

Anacharsis Stob. 86, 16. Gn. V. 15:	Sokrates St. 86, 23:
ὀνειδιζόμενος ὅτι Σκύθης ἐστὶν εἶπε „τῷ γένει, ἀλλ' οὐ τῷ τρόπῳ“· ἐν ἤθεσι γὰρ ἡ σοφία (!).	*κρίνομεν — οὔτε ἄνδρα σπουδαῖον ἢ φίλον εὔνουν τὸν ἐξ ἐπιφανοῦς ὄντα γένους, ἀλλὰ τὸν ὑπάρχοντα τῷ τρόπῳ κρείττονα.* Vgl. den Kyniker Bion ib. 16.
Anacharsis L. D. 104:	Sokrates Stob. 90, 12:
ὀνειδιζόμενος ὑπὸ Ἀττικοῦ, ὅτι Σκύθης ἐστίν, ἔφη, Ἀλλ' ἐμοὶ μὲν ὄνειδος ἡ πατρίς, σὺ δὲ τῆς πατρίδος.	*ἐμοὶ μὲν τὸ γένος ὄνειδος, σὺ δὲ τῷ γένει.*
Bias Gnom. Vat. 151:	Sokrates cod. Vat. Gr. 1144f. 230^{r}:
Ὁ αὐτὸς εἰπόντος αὐτῷ τινος· „καὶ λαλεῖς σὺ ἀπὸ τοιούτων γονέων γεγονώς“; „ἀπ' ἐμοῦ με“, εἶπεν, „ἀρίθμει“.	*θεασάμενός τινα διατρεπόμενον ἐπὶ τῷ ἀδόξων γονέων γεγονέναι „θάῤῥει“ ἔφη· „ἐὰν γὰρ σὺ ἀστεῖος γένῃ, ἀπὸ σοῦ ἀριθμήσεται τὸ γένος“.*

Wer nicht an magische Seelenharmonie glaubt, wird zugeben, dass hier eine literarische Einheit vorliegt, und dass wohl die Weisen im Dialog eines Sokratikers so die εὐγένεια verachten, und es ist wohl selbstverständlich, dass dieser sokratische Verächter der εὐγένεια Antisthenes ist. Natürlich sind die Apophthegmen zugestutzt: Sokrates kann man nicht wie Anacharsis die πατρίς, sondern nur das γένος vorwerfen, und auch das überträgt ein kritischerer Apophthegmatiker besser auf einen Andern. Dem Kyniker ist Vaterland wie γένος adiaphor. Wie er beim Weisengastmahl in Anacharsis den Vertreter einer (gerade in Athen, wohl wegen der skythischen Staatssklaven) missachteten πατρίς, in Bias den Mann von missachteter Familie (Sokrates ib. ἀδόξων γονέων) vorführt, so hatte hier der Städtefeind Antisthenes, der die ἀδοξία auch als ἀγαθόν zeigen will (Frg. 46, 3), noch einen dritten Fall zur Verfügung. Von Myson, den Plato im Protagoras, wo er den antisthenischen Altweisencultus persiflirt, unter den sieben aufzählt, heisst es: ὅτι ἔνθεν καὶ ἄδοξος ἦν, ὅτι μηδὲ πόλεως, ἀλλὰ κώμης, καὶ ταῦτα ἀφανοῦς (L. D. I, 108, vgl. den Kyniker L. D. VI, 93: ἔχειν δὲ πατρίδα τὴν ἀδοξίαν). Es ist zu vermuthen, dass hier der Athener und der Provinziale aneinander geriethen, und dazu passt auch die Seriphieranekdote in der ja eben auf den Protreptikos blickenden Einleitung der Republik (329E 330A), wobei der Werth der εὐδοκιμοῦσα πατρίς mit dem des Reichthums gleich behandelt wird.

ζ. *Das kynische Weisengastmahl und Aristophanes' Wolken.*

Die Frage nach der wahren Heimath wie die Frage nach dem κάλλιστον führten endlich den kynischen Weisen auf den Kosmos, und vom Kosmos führen die Wege nach der Naturwissenschaft wie nach der Theologie. Zu beiden kann die alte Weisentradition Ansätze gegeben haben; aber erst in der Vereinigung beider fand der Kyniker sein Genüge, im φυσικὸς θεός und in der θεία φύσις. Hier hat nun Thales seine Aristie, und vielleicht enthüllen sich jetzt mit einem Schlage zwei bisher immer räthselhafte fictive Gestalten: der Theologe Thales, den die Späteren kennen, und der Physiker Sokrates, den Aristophanes kennt. Wenn wir nun finden, dass die „Wolken" dem Sokrates Züge geben, die Thales zugeschrieben werden, haben wir dann nicht die gleiche Erscheinung wie bei all' den aufgezählten, vielfach wörtlichen Parallelen zwischen Sokrates und

den alten Weisen, wie eine solche z. B. zwischen Thales und Sokrates bereits L. D. I, 32 constatirt ist? Und sollte nicht dieselbe Erscheinung dieselbe Erklärung haben? In einem Sokratesdialog waren die Schatten der alten Weisen heraufbeschworen, deren Aussprüche nun ebenso ihnen selbst wie Sokrates wie dem kynischen Autor angerechnet werden können. Aristophanes hat die „Glanzzeit“ des Antisthenes noch erlebt und ihn wohl berücksichtigt (v. Wilamowitz, Philol. Unters. I, 220). Dass er den Sokrates des in den neunziger Jahren des 4. Jahrhunderts bereits populären Protreptikos für die nicht mehr herausgegebene zweite Redaction der Wolken herangezogen, ist mindestens wahrscheinlich. Die Nachricht bei Laert. Diog., dass Anytos Aristophanes gegen Sokrates gereizt habe, wird schon ihren Sinn haben. Es wird der Anytos sein, der bei Antisthenes und darum antwortend bei Polykrates die Rolle des Anklägers spielt, und der nun Aristophanes zur Umarbeitung der Wolken stachelte nicht gegen den todten Sokrates, sondern deutlich gegen seine an Macht anschwellende Schule, die das Erbe der Dichter antrat. Und gerade der damals am meisten hervortretende Antisthenes und sein Protreptikos mussten ihn reizen; denn dessen Symposion, auch in der Temperenz dem μεθύων dichtenden Aristophanes (Athen. X, 429 A) recht entgegen, trat in der παιδιά als Concurrent der Komödie auf, und zwar mit höherem Anspruch und als deren Verächter und Ueberwinder, weil es in der παιδιά zugleich σπουδή und so die höhere Einheit von Komödie und Tragödie forderte und zu bieten glaubte. Darum lässt Plato gerade im Symposion Sokrates gerade auch Aristophanes übertrumpfen und zuletzt unter den Tisch trinken, und gerade in der Durchfechtung der aber hier nur citirten These, dass komische und tragische Dichtung eins sein müssen, und diese blosse Citirung erklärt sich eben nur als Anspielung auf ihre wirkliche Durchfechtung anderswo — eben im antisthenischen Protreptikos, auf den das platonische Symposion blickt (s. unten). Darum ferner citirt Aristophanes „Sokrates“ als Verächter der Komödiendichter (V. 296), was doch als Reflex erst in der zweiten Redaction der „Wolken“ möglich war. Darum reagirt Xenophon auch gerade im Symposion gegen Aristophanes' Wolken und gerade mit Citirung und Antheilnahme des Antisthenes (VI, 6 ff.), weil dessen Sokrates eben dort in der zweiten Redaction angegriffen worden[1]). Darum behandelt Plato im

[1]) Dabei kann es Zufall, aber auch eine Anspielung sein, dass der

Symposion, was man nie zu erklären wusste, Aristophanes, eben als Feind der antisthenischen Sokratik, nicht unfreundlich und zeigt ihn mit der Sokratik in seiner Art verträglich. Darum endlich protestirt er in der Apologie, als er sich Antisthenes noch näher und als Sokratiker einig fühlte, gegen Aristophanes' „Wolken", ja ich glaube, dass die Apologie durch deren zweite Redaction veranlasst worden. Haben wir nicht mit einem Schlage die beste Erklärung für die Umarbeitung der Wolken und für die actuelle Reaction der Sokratiker gegen Aristophanes, wenn wir Beide aneinanderrücken? Aristophanes fand im antisthenischen Protreptikos Anlass und Material zur Umarbeitung und Plato in dieser wieder Anlass zur neuen Vertheidigung des Sokrates. So erklärt sich auch, dass der Sokrates der Apologie zum Theil antisthenisch gefärbt ist; denn eben den antisthenischen Sokrates hatten die zweiten Wolken als Verleumdungsobject hinzugenommen.

Man sagt, die Apologie sei die nur stilisirte historische Vertheidigungsrede gegen die Gerichtsklage. Von allem Andern abgesehen, was diese Auffassung widerlegt (vgl. I, 477 ff. Schanz, Apol. 68 ff., Gomperz, Gr. D. II, 81—87), sehe man doch, wie die Gerichtsklage in der Apologie in ganz unmöglicher Weise zurückgeschoben wird gegen eine fictive Anklage, für die sich, heisst es ausdrücklich 18 C, kein anderer Autor festnageln lässt als ein Komödiendichter, als der aber nur Aristophanes genannt wird, und 19 B C wird officiell die präcisirte fictive Anklage auf die „Wolken" des Aristophanes gebaut, mit denen sie auch genau stimmt. Und eben diese Anklage wird schon vorher 18 B C genau nach den Wolken vorgeführt, und, heisst es, sie sei zuerst zu erledigen und furchtbarer als die Gerichtsklage. Ich meine, dieses äussere und innere Vorschieben der aristophanischen „Anklage" gegen die gerichtliche sagt deutlich: jene ist der Anlass meiner Apologie. Aeusserlich muss natürlich hier Plato dieses Vorschieben damit motiviren, dass die Richter schon als Kinder

---

Spassmacher des Symposions, der auch gerade in jener auf die „Wolken" blickenden Scene als *λοιδορούμενος* gezüchtigt wird, den Vaters- und Sohnesnamen des Aristophanes trägt. Uebrigens scheint Plato, gerade weil er im X. Buch der Republik den Dichtercultus des Antisthenes bekämpft, ihn an die Kosenamen zu erinnern, die er namentlich von Dichtern erhalten. Wenigstens sehen die *φιλόσοφοι*, die hier „gegen den Herrn laut anbellender *κύων*", „Haarspalter, weil sie hungern," u. dgl. gescholten werden (Rep. 607 B C), doch sehr kynisch aus.

die „Wolken“ gesehen haben; denn mit der historischen Vertheidigungsrede muss natürlich hier die platonische Fiction auch die aufgeführten „Wolken“ setzen. In Wahrheit aber hat die komische Bühne noch Niemanden getödtet; die aufgeführten ersten „Wolken“ haben Sokrates noch ein Vierteljahrhundert leben lassen; sie waren ihm nicht der furchtbare Ankläger (18 C), und die Gerichtsklage als weniger furchtbar (18 B, vgl. 28 B) zu bezeichnen und sich die Vertheidigung durch Hereinziehen, ja Voranstellen einer garnicht vor Gericht erhobenen, anders lautenden, gefährlichen Anklage zu erschweren, das bringt doch wahrlich kein Angeklagter fertig, sondern nur Plato, der eben gegen diese andere „Anklage“, das Buchdrama der zweiten „Wolken“, schreiben will. Aber man sehe doch weiter, wie die gerichtliche Anklage vernachlässigt wird, nicht nur indem sie zurückgeschoben wird, sondern indem sie überhaupt nicht ernst behandelt wird. Diese eigentliche, theologische Anklage wird ja hier überhaupt nicht widerlegt (wie etwa in Mem. I, 1), und nur Meletos wird in einer vor Gericht unmöglichen, burlesk eristischen Weise in einen Widerspruch verwickelt, der, wie auch sonst die ganze Abwehr der Gerichtsklage, hier nur zu Stande kommt durch nochmaliges Hereinziehen der aristophanischen „Anklage“. Denn den Atheisten Sokrates behauptete nicht die Gerichtsklage, wohl aber führten ja die „Wolken“ ihn vor (vgl. 18 C 23 D), und Meletos setzt sich gerade durch diese Behauptung mit jener in Widerspruch. Auch sein Vorwurf der Meteorologie, den Sokrates hervorlockt (26 D), gehört in die erste „Anklage“, in der auch schon der Vorwurf des διδάσκειν steht (19 B).

Aber Plato hat noch in anderer Weise den poetischen Gegner übergreifen lassen und den juristischen nach ihm umgeformt. Warum lässt er gerade nur Meletos als Vertreter der Anklage hier auftreten? Meletos allein wird durch die Apologie getroffen und besiegt (36 A). Anytos war ja zweifellos bedeutender und politisch bekannter. Auch Antisthenes hatte Anytos als eigentlichen Gegner des Sokrates vorgeführt (Frg. 63, 38), auch Polykrates hat es gethan und danach Plato im Menon. Selbst hier in der Apologie, bevor er in die specielle Scenerie eintritt, nennt er Anytos als Hauptkläger (18 B); Anytos begründet die Todesstrafe (29 C 31 A); er ist der Feindlichste, und von ihm allein wird ja sonst ein persönlicher Grund des Hasses erzählt. Hier wird das Auftreten der Ankläger nur allgemein begründet,

und Meletos erscheint nun als *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος* (23 E). Man beachte den schweren Angriff gegen die Dichter p. 22 A ff., denen gesagt wird, dass sie durchaus nicht *σοφοί* sind, selbst in Bezug auf ihre Kunst und gerade in Bezug auf die Dichtungen, *ἅ μοι ἐδόκει μάλιστα πεπραγματεῦσθαι αὐτοῖς* (22 B), und wenn Aristophanes gerade in den Wolken gern als *σοφός* gelten möchte (V. 520) und diese Dichtung als sein *σοφώτατον* erachtet (522) und vor den *σοφοί* bestehen möchte, *ὧν οὕνεκ' ἐγὼ ταῦτ' ἐπραγματευόμην* (526), so scheint mir ersichtlich, dass Plato hier auf die „Wolken“ zielt. Indem nun Plato in der Apologie den Wortführer der erzürnten Dichter zum Wortführer auch der juristischen Anklage macht, sagt er doch deutlich: die Apologie ist gegen einen Dichterangriff gerichtet. Und noch feiner und specieller trifft er Aristophanes. Der Bericht über die sonderbare, systematische, dreitheilige Gruppenprüfung p. 21 f., der vertheidigt, indem er durch den massenweise geschleuderten Vorwurf völliger Unwissenheit und Einbildung verbittert, ist historisch ebensowenig ernst zu nehmen wie der Anlass der Prüfung historisch möglich ist (vgl. S. 772 ff.). Ueber die Vorführung der drei Gerichtskläger als Vertreter dieser drei Gruppen (die natürlich schon für diese Vorführung präparirt sind) hat Schanz das Richtige gesehen (Apol. S. 16 f.): es ist eine Parodie auf eine Scene bei Aristophanes. Im Gerytades gehen drei Gesandte als Vertreter dreier Dichtergruppen (der Tragiker, Komiker, Dithyrambiker), die auch schon Apol. p. 22 A mit absichtlicher Verdeckung der Komiker anklingen, in die Unterwelt, und was die Parodie besonders nahelegt, ist nicht nur, dass der spät gedichtete (vgl. Schanz a. a. O.) Gerytades noch in frischer Erinnerung war, sondern vor Allem, dass einer der drei deputati schon bei Aristophanes Meletos ist, dessen Genossen also nur Plato vertauschte. Damit ist auch die Gerichtsklage unter das Zeichen des Aristophanes gestellt. Daher begreift sich auch der vor Gericht unmögliche, vielfach paidiastische Ton in der Behandlung dieser Klage. Nicht nur Sokrates treibt eristischen Spott mit Meletos, sondern er wirft auch Diesem wiederholt vor: er bringe seine Klage als Scherz und *ἐπικωμῳδῶν* (24 C 26 E 27 A 31 D). Der gerade von Aristophanes stets verhöhnte Tragiker Meletos (vgl. Schanz a. a. O.) spielt hier in heilig ernster Sache den übermüthigen Komiker wie Aristophanes; dieser von ihm verachtete Dichterling vertritt hier die Poesie, appellirt wie Aristophanes gegen Sokrates an die unwissende Volksmasse

(25 A B), muss hier p. 26 Sokrates vorwerfen, was ihm eben Aristophanes vorwarf: Atheismus und Meteorologie, und muss hier von Plato gestraft werden, dass er ganz wie Aristophanes Sokrates speciell mit der ostionischen Physik vom Schlage des Anaxagoras verwechselt. Ist es nicht aus Allem deutlich, dass die Apologie sich gegen Aristophanes wendet? Aber wahrlich nicht gegen eine Aufführung vor Jahrzehnten, sondern gegen die eben erschienene, der gesammten Sokratik gefährlichere zweite Redaction der „Wolken". Dass Aristophanes sogleich nach der Aufführung die zweite Fassung ausführte, verbietet schon jene Erwähnung des Eupolis und Hyperbolos, die, wie die Scholien zu V. 591 gesehen und die Neueren bestätigen, erst eine Reihe von Jahren später möglich war. Auch den *Πλοῦτος* brachte er ja erst Jahrzehnte nach der ersten Aufführung in zweiter Fassung heraus, und die zweiten „Wolken" hat er ja entweder überhaupt nicht mehr oder nicht mehr für eine Aufführung herausgebracht. In dem anerkanntermassen der zweiten Redaction der „Wolken" angehörenden Streit der *λόγοι* scheint in der Klage über den Jugendverführer, den der Staat nähre, V. 926 ff. die Gerichtsklage nachzuklingen. Teuffel betont, dass in den älteren Stücken des Aristophanes das Politische, in den späteren das Literarische vorwiegt. So wird ihm gerade in späterer Zeit und gerade durch das Aufkeimen der sokratischen Literatur, die ihn reizen musste, das neue Interesse für Sokrates und der Stachel zu den zweiten „Wolken" gekommen sein. Erschienen sie noch zu seinen Lebzeiten als Buchdrama (wie Göttling annahm), womit sich die Nichtvollendung von Chören und scenische Inconvenienzen eher vertragen, so waren sie um so eher literarisch veranlasst und gerichtet. Andernfalls aber sind wir erst recht frei in der Datirung, und da spricht nichts gegen, aber eben Manches für eine späte Ansetzung. Es ist ja auch klar, dass die zweite Redaction, die doch offenbar als die stärkere allein erhalten ist, schon bei ihrem Erscheinen Eindruck gemacht und auch Plato gereizt haben muss. Selbst wenn sie erst aus dem Nachlass erschien (was ja nicht nöthig ist anzunehmen), kann die Apologie sich gegen sie wenden, ohne über die achtziger Jahre herunterzurücken, was mir schon darum nicht angängig scheint, weil sie die Anklage des Polykrates nicht berücksichtigt, die spätestens Ende der achtziger Jahre, aber wohl auch nicht viel früher, erschienen sein muss. Doch es lässt sich deutlich zeigen, dass die Apologie die zweiten „Wolken" vor Augen hat. Man

glaubt fast allgemein und mit Recht der VI. Hypothesis der Scholien, die meldet, dass der Streit der beiden *λόγοι*, des *δίκαιος* oder *κρείττων* und des *ἄδικος* oder *ἥττων*, der aber siegt, erst der zweiten Redaction der „Wolken" angehöre. Nun heisst es Apol. 19B C: die Kunst des Sokrates *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* sei in der Komödie des Aristophanes vorgeführt worden. Was quält man sich da mit allerlei Schleichwegen für die erste Redaction und schliesst nicht einfach: also hat Plato die zweiten „Wolken" vor Augen, in denen eben dies erst vorgeführt worden? Gegen den Vorwurf, ein geschickter, trügerischer Redner zu sein, vertheidigt sich Sokrates, dem die Gerichtssprache völlig fremd sei, bald im Anfang der Apologie p. 17; damit ist sie sogleich den „Wolken" vis-à-vis gerückt, die ihn eben als Meister der Trugrhetorik und der Rechtsschliche vorführen.

Nun frage man sich, was wohl Aristophanes mit dem Einschub des Streites der *λόγοι* bezweckte. Wollte er das durchgefallene Schauspiel für das grosse Publikum wirksamer machen durch die Debatte zweier Abstractionen, die schon Gottfr. Hermann als Grund des Misserfolges der „Wolken" anführte? Riecht sie nicht vielmehr deutlich nach Theorie? Und die beiden *λόγοι* drehen sich ja auf ein neues principielles Thema: *παιδεία*, und die Sitzart der Knaben beim Musiklehrer und all die andere Kindererziehung wird systematisch besprochen, obgleich sie den erwachsenen Pheidippides garnicht interessiren kann. So theoretisch kritisirt man eine theoretische Vorlage. Aber der historische Sokrates kann hier nicht parodirt sein. War er ein Recitator, dass er den Streit der *λόγοι* vorführte? Nur eine Schrift, ein schreibender Sokratiker konnte Aehnliches bieten, und wir brauchen nicht weit zu suchen: der Streit der *λόγοι* bei Aristophanes entspricht auf's Genaueste dem *Ἀντισθένειος τύπος*, wie ihn die Prodikosfabel und ihre Parallelen zeigen (vgl. S. 332), als Agon zweier abstrakter, ethischer Gegensätze vor einem Jüngling, der wählen soll. Dass hier Aristophanes und Antisthenes blind aneinander vorübergingen, erscheint kaum denkbar. Ist es nun wahrscheinlicher, dass die Parodie dem Ernst voranging? Ist es wahrscheinlicher, dass der theoretische Dialogiker die Debatte der Abstractionen vom Dramatiker nahm, oder umgekehrt? Ist es wahrscheinlich, dass Aristophanes gerade in der Kritik der Sokratik unbewusst genau das parodirte, was ein bekannter Sokratiker gab? Da Niemand die Unmöglichkeit oder nur Unwahrscheinlichkeit beweisen kann, dass die zweiten „Wolken"

Antisthenes berücksichtigten, da im Gegentheil Aristophanes ihn sonst noch verspottet (vgl. S. 810) und die zweite Redaction gerade vor dem Streit der *λόγοι* durch die unausgefüllte Rubrik *χόρος* sich für die Aufführung noch nicht vollendet oder überhaupt nicht mehr bestimmt zeigt, so spricht Alles dafür, dass Aristophanes hier die antisthenische Sokratik vor Augen hat. Und musste nicht Antisthenes, der sich als Erbe der Dramatiker aufspielt, gerade mit seiner höchsten künstlerischen Leistung, der Synkrisis, den Dramatiker wieder zur Concurrenz und Parodie reizen? Aber man sehe im Einzelnen.

Zunächst hat Jeder gefunden, dass es garnicht die echte Sokratik ist, die hier parodirt wird, sondern die protagoreische Kunst der *δύο λόγοι ἀντικείμενοι* und die gorgianische Rhetorik in utramque partem disputans. Ist es nun wahrscheinlicher, dass Aristophanes hier einfach für Sokrates Protagoras oder Gorgias unterschiebt, oder dass er eine Sokratik trifft, die wirklich protagoreisch und gorgianisch ist? Ersteres ist zudem noch darum ausgeschlossen, weil hier ein einheimischer Jugendverführer und die attische *παιδεία* besprochen werden (V. 916 ff. 927 ff. 986 etc.). Antisthenes aber ist Gorgianer und Lehrer der Rhetorik (L. D. VI, 1 f.), ist stark von Protagoras beeinflusst und Meister in der Kunst des *ἀντιλέγειν* (*ἀντιλογικός*!), die eben hier parodirt wird (vgl. V. 901. 938), und wenn der *ἄδικος λόγος* V. 943 f. verheisst: *ῥηματίοισιν καινοῖς — κατατοξεύσω*, so hat man bereits Theaet. 180 A verglichen: *ῥηματίσκια — ἀποτοξεύουσι* und bald wieder *καινῶς* geformte; damit aber wird im Theätet (und ähnlich sonst) der heraklitische Agonistiker Antisthenes charakterisirt (s. unt. S. 846 Anm.). Soll hier Aristophanes wieder einen andern Philosophen meinen? Kynisch klingt es, wenn hier der *ἀδ. λ.* nur für die *σοφοί*, nicht für die *ἀνόητοι* spricht (V. 898 f.), wenn er auf seine *σοφία* pocht, die *μανία* scheint (925), während er selbst dem andern *μαίνεσθαι* vorwirft (932). Aber, wird man sagen, das sind Kleinigkeiten, die wenig beweisen, — soll denn auch die Verfechtung des *ἄδικος λόγος* gerade kynisch sein? Man bedenke, es ist Parodie, und eine Parodie zeigt sich nicht darin, dass sie ihr Opfer copirt oder indifferent nimmt, sondern dass sie es durch scheinbare Copie auf den Kopf stellt. So gerade wird hier Antisthenes getroffen. Er gerade wird getroffen, weil er mit einem Schein von Recht in sein Gegentheil, den *ἄδικος*, verkehrt wird. Er ist der eifrigste Verfechter der *δικαιοσύνη* gegen den *ἄδικος*, so eifrig, dass er, wie sich zeigte (s. S. 508 ff. Anm.), die These aufstellte:

um des *δίκαιον* willen müsse man Alles thun, selbst seinen Vater fesseln, und dass solches Thun *δίκαιον* sein könne, bewies er ja durch Berufung auf Zeus, der seinen Vater fesselte. Was lesen wir nun hier bei Aristophanes als Beweis des *ἄδικος λόγος* für seine Leugnung der *δίκη* (903 ff.)? Die Berufung auf Zeus, der ja selbst die *δίκη* verleugnet, indem er straflos seinen Vater fesselt. Solche Berührung kann doch nicht zufällig sein. Man sieht, es ist dasselbe extreme Argument, das der Kyniker als Verfechter der *δίκη* ausspielt, und durch das ihn Aristophanes zum Leugner der *δίκη* macht. Das ist echte Parodistik. Es ist dieselbe kynische Paradoxie, die auch Polykrates, wie wir sahen, dem antisthenischen Sokrates vorwarf und schon darum nicht dem historischen, weil Plato gerade gegen sie den Euthyphro schreibt (S. 508 ff. Anm.). Ein anderes schlagendes Kennzeichen! V. 921 ff. bekommt der *ἄδικος λόγος* zu hören: *εὖ πράττεις* | *καίτοι πρότερόν γ' ἐπτώχευες* | *Τήλεφος εἶναι Μυσὸς φάσκων* | *ἐκ πηριδίου* | *γνώμας τρώγων* —. Das ist doch sichtlich eine Porträtzeichnung; doch Sokrates ist es nicht, der bettelte und das Ränzel trug und sich mit Telephos verglich. Wohl aber zeigte der Kyniker sich als *πτωχός*; er nährte sich aus dem *πηρίδιον* und machte aus der Noth eine Moral; er verglich sich mit tragischen Figuren und gerade auch mit Telephos (L. D. VI, 38. 87); er lehrte auch, dass der Bettler König werden könne, und pries sich *εὖ πράττων*. Und all dies Zusammentreffen soll zufällig sein? Wer in aller Welt ist hier von Aristophanes charakterisirt, wenn nicht der Kyniker? Schon dessen steter Appell an die Tragiker musste ihn reizen, und die ganze Scene ist, wie man weiss, schon mit den ersten Worten des *ἄδ. λόγος* V. 891 unter das Zeichen des Euripidescitats und gerade des Telephos gestellt, der auf den Kyniker so tiefen Eindruck machte.

All diese Kennzeichen finden sich schon in der Einleitung des Agon. Nun erst die Synkrisis über die *παιδεία*, die gerade so oft das Thema der kynischen Synkrisis ist (vgl. oben S. 315 bis 328). Dass der Streit über die *δίκη* in den Streit über die *παιδεία* übergeht, stimmt nicht nur dazu, dass überhaupt die ethischen Ideale als Themata der Synkrisis bei Antisthenes in einander übergehn (vgl. oben S. 329), der auch nicht umsonst eifriger Pädagoge ist, sondern es stimmt auch dazu, dass ihm die *ἀρετὴ διδακτή* eben in der *δικαιοσύνη* besteht und in der *σωφροσύνη*, die hier bezeichnender Weise mit der *δικαιοσύνη* als Ziel der *παιδεία* besprochen wird (V. 961. 1028. 1060 ff.). Der antisthenische *λόγος προτρεπτικός περὶ δικαιοσύνης* sprach ja auch

viel vom σωφρονεῖν und stellt gerade die altattische παιδεία einer andern gegenüber — ganz wie hier Aristophanes, nur dass hier die altattische παιδεία ebenso gepriesen wie dort herabgesetzt wird. Das Entsprechen, das eben zugleich ein Widersprechen ist, geht zwischen dem antisthenischen λόγος προτρεπτικός, wie er von der platonischen Kritik an, aber am besten Dio XIII erhalten ist (vgl. oben S. 406 ff.), und dem aristophanischen λόγος δίκαιος bis in's Einzelne. Der antisthenische λόγος zeigt die Werthlosigkeit der attischen παιδεία im κιθαρίζειν und παλαίειν (Dio XIII § 17. 19. 21), der aristophanische λόγος preist gerade ebenso ausführlich die altathenische παιδεία mit der Kitharaschule und der Palästra; dieser beruft sich für den Werth seiner gepriesenen παιδεία auf die Marathonkämpfer (V. 986), jener zeigt, dass die Persersiege für den Werth der attischen παιδεία nichts beweisen (§ 23); beide citiren dasselbe Lied mit den drei Anfangsworten: Παλλάδα περσέπολιν δεινάν, dieser, um es als Schulgesang zu loben (V. 967), jener, um es als solches zu verspotten (§ 19). Man wird zugeben, hier giebt es nur ein Entweder-oder: kritisirt der antisthenische λόγος den aristophanischen oder umgekehrt? Denn eine Beziehung ist sicher. Das hat auch v. Arnim (Dio 256 ff.) gesehen; nur möchte ich jetzt nicht mehr mit ihm annehmen, dass hier Antisthenes Aristophanes kritisirt; denn das Umgekehrte ist nicht nur als Möglichkeit unwiderlegbar und nach allem Früheren wahrscheinlich, sondern es wird sicher durch die einfache Erwägung, dass ja Antisthenes hier nicht von Aristophanes handelt, wohl aber Aristophanes hier in den Wolken von Sokrates, dem ja der antisthenische λόγος in den Mund gelegt ist. Antisthenes braucht als kritisches Object nicht Aristophanes, sondern nur die altattische παιδεία, Aristophanes aber braucht als solches doch eine Theorie, die sich zu dieser παιδεία kritisch verhält, braucht einen λόγος, der irgend etwas mit Sokrates zu thun haben muss. Und er schilt ja auch V. 916 f. seinen Gegner, dass er der attischen Jugend die Schulen verleide; das passt doch genau auf den antisthenischen λόγος. Also Aristophanes kritisirt Antisthenes.

Doch nun sehe man näher die Schilderung der guten und schlechten παιδεία beim aristophanischen δίκαιος λόγος. In der altattischen παιδεία, heisst es, mucksen die Knaben nicht; sie wandeln ruhig und sittsam; sie entblössen sich nicht, um keine Begierde zu wecken; sie tragen keine Winterkleidung, während die Modernen sich in Pelze hüllen. Will Aristophanes uns

narren? Diese altattische παιδεία stimmt ja Zug um Zug mit der altspartanischen παιδεία, wie sie bei Xenophon sichtlich den Attikern als beschämendes Gegenbild und Muster vorgehalten wird (Resp. Lac. II, 4. III, 4 f.), aber sie stimmt ebenso genau mit der kynischen παιδεία (vgl. nam. L. D. VI, 31 und oben S. 341 f.), auch schon darum, weil ja Xenophon in seinem spartanischen Idealstaat, wie wir wissen, kynisirt. Im Charmides, der ja, wie wir auch wissen, Antisthenes recensirt, kritisirt Plato eben die hier vertretene Fassung der σωφροσύνη als αἰδώς und als ruhiges Gehen und Reden (159 B). Die conservative Beschränkung der Musik (V. 969 ff.) ist auch spartanisch (das Verbot, die Lyrasaiten zu vermehren!) und ist gerade von dem Sokratiker Plato nach dem kynischen Sokratiker verfochten (vgl. S. 144); auch der Stock (V. 972) war ja gar leicht in der Hand des kynischen Pädagogen und des altspartanischen, wie es Xenophon beschreibt. Der nun folgende Protest gegen die gemeine Päderastie und gegen das übermässige Salben ist ebenso altspartanisch resp. kynisch (s. die Stellen S. 337. 489 etc.) und gerade im erotisch-protreptischen Symposion behandelt (vgl. Symp. II, 3 f. VIII, 35). Und nun lesen wir gar das specifisch kynische Verbot des ὀψοφαγεῖν, und wenn hier V. 981 ff. das genäschige und gefrässige Zulangen nach Allem und den Erwachsenen Vorgreifen bei Tisch verpönt wird, so muss man doch fragen: spricht Aristophanes hier wirklich von der attischen Schule oder von den um der παιδεία und αἰδώς eingerichteten spartanischen Syssitien (R. L. V, 5), denen Antisthenes die attischen Kneipen gegenüberstellt (Frg. S. 53, 16) oder auch von den Mustersymposien des Kynikers, wo auch all dieses vermieden wird (vgl. 452. 494 ff. etc.)? Der altattische Jüngling meidet die Agora (deren zu frühen Besuch der kynische Protreptiker verbietet, vgl. S. 794 f. u. L. D. VI, 48), meidet die warmen Bäder (vgl. zur kynischen Mahnung Mem. III, 13, 3 unten), meidet die πορνίδια (gegen die der Kyniker eifert, s. oben S. 335), um der εὔκλεια willen (die er schätzt, s. S. 519. 557); ehrt die Eltern (vgl. oben S. 538 f. 776 f.) und macht den Aelteren Platz (ganz wie der kynische Idealspartaner R. L. IX, 5 und Idealperser Cyr. VIII, 7, 10; vgl. auch Mem. II, 3, 16). Statt der geldsüchtigen Processstreitereien (die auch der λόγος προτρεπτικός schilt) treibt er Leibesübungen (die auch der lakonisirende Kyniker fordert, s. Stellen S. 369 u. Stob. III p. 245 M.) und wird gesundfarbig und starkgliedrig (ganz wie durch die lykurgische παιδεία R. L. V, 8 f.); τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνεται und macht nie

das *αἰσχρόν* zum *καλόν* und umgekehrt (vgl. Antisth. Frg. S. 54, 20), ja er verehrt V. 995 die *Αἰδώς* göttlich, was nach der kynischen Sokratesrede Symp. VIII, 35 gerade die Spartaner thun.

Es ist klar, Satz für Satz stimmt des Aristophanes altattische *παιδεία* zur kynischen *παιδεία* resp. zur altspartanischen, wie sie eben der Kyniker und nach ihm Xenophon pries. Wie ist das zu verstehen? Vor Allem, wie ist es möglich, dass der *λόγος δίκαιος* so durchaus kynisch redet? Spricht denn nicht durch ihn eben Aristophanes und bekämpft er nicht die Sokratik als den *ἄδικος λόγος*? So meinen es die Neueren, aber Aristophanes meint es nicht. Er sagt ja, „Sokrates“, der hier am Streit garnicht theilnimmt, lehre b e i d e *λόγοι*, sowohl den *δίκαιος* wie den *ἄδικος* (was ja auch für die Synkrisis selbstverständlich ist), und nur Strepsiades verlangt den *ἄδικος* (vgl. V. 112 ff. 882 ff.). Zudem weiss Aristophanes sehr wohl, und er hätte ja blind und taub sein müssen, wenn er es nicht wusste, dass die (kynischen) Sokratiker gerade nicht den hier ausschliesslich als Schwelger herausgearbeiteten *ἄδικος λόγος* verfochten, sondern gerade die *ἐγκράτεια* und *καρτερία* des *δίκαιος λόγος*, und er verspottet sie ja gerade wegen der Dinge, die der *δίκαιος λόγος* predigt: sie sind ausdauernd, widerstehen der Kälte, der Essgier, dem Wein, dem Schlaf, sind sparsam, geniessen abmagernde Diät ohne Zukost, gehen unbeschuht, baden sich nicht, salben sich nicht und scheeren sich nicht (V. 103. 363. 414—421. 441 f. 835 ff.). Ist es nicht das wohlgetroffene Porträt des Kynikers weit mehr als des Sokrates? Kann man überhaupt die k y n i s c h e Sokratik deutlicher zeichnen? Es ist also ganz unmöglich, dass die Moral des kynischen Sokrates durch den *δίκαιος λόγος* bekämpft und durch den *ἄδικος λόγος* verfochten wird; denn jener verficht gerade die Moraltendenzen, die Aristophanes selbst der kynischen Sokratik in lächerlichem Uebermaass zuschreibt, und dieser widerspricht gerade auf's Schärfste der kynischen Moral, indem er die warmen Bäder vertheidigt (die nach V. 837 der kynische Sokrates meidet) und den Ehebruch (dem Kyniker auf den Tod verhasst!) und Päderastie, Ausschweifungen, *ὄψον* (!), Trunk, kurz alles Waltenlassen der Triebe. Der Kynismus im *δίκαιος λόγος* und der Antikynismus im *ἄδικος* sind so principiell, scharf und rein herausgearbeitet, dass sie bewusst, beabsichtigt sein müssen. Wie aber kann die gute Sache die der (kynischen) Sokratik sein? Ich meine, das Räthsel löst sich in einfacher Weise, die erst völlige Klarheit bringt. Die

Moral des *δίκαιος λ.* ist genau die kynische, wie sie Xenophon namentlich auch in de Rep. Lac. copirt. Aber ein Unterschied zeigte sich: der *δίκαιος* preist sie als altattische, der kynisirende Xenophon als altspartanische, und er tadelt im Hinblick auf Sparta die attischen Ring- und Musikschulen für die Knaben (R. L. II, 1), die gerade der *δίκ. λόγ.* preist. Jetzt verstehen wir, was Aristophanes will: der *δίκαιος λόγος* ist eine begeisterte Vertheidigung der attischen *παιδεία* gegen den lakonisirenden Kynismus; er vertheidigt, indem er zeigt, dass genau dieselbe Moral, die der kynische Sokrates an Altsparta pries, in Altathen verwirklicht war; er zeigt das, indem er die kynisch-spartanische Sittsamkeit in die Kitharaschule, an die Panathenäen, in die Palästra der Akademie verlegt. So widerlegt der *δίκ. λόγ.* mit der kynischen Moral den Kyniker.

Und Aehnliches thut der *ἄδικος λόγος*: er zieht aus kynischen Argumenten gar lustig eine antikynische, frivole Moral. Er vertheidigt 1) die warmen Bäder, die nach dem Kyniker verweichlichen, durch Berufung auf den Namen Heraklesbäder, und du glaubst doch, dass Herakles der *ἀνδρειότατος* und der *πλείστους πόνους πονήσας*? Ist hier nicht der Kyniker getroffen mit seiner onomatologischen Spielerei, mit seiner *ἀνδρεία* und vor Allem mit seinem Cultus des Herakles, den er gerade als grössten Helden des *πόνος* feierte (L. D. VI, 2)? Der *ἄδ. λ.* vertheidigt 2) die (vom Kyniker missachtete) forensische Rhetorik ebenso nach antisthenischem Recept, durch Berufung auf Homer. Am schlimmsten aber trifft er den Kyniker, wenn er 3) dessen Beschränkung der *ἡδοναί*, Verwerfung des Ehebruchs, überhaupt der Unkeuschheit, der Schwelgerei jeder Art widerlegt durch Verweisung auf die Mythologie (Peleus), auf das Vorbild der Gottheit (Zeus *ἥττων ἔρωτος*!) und auf die *φύσις* (V. 1075 ff.). Kann man kynischer gegen den Kyniker argumentiren?

Somit bezieht sich der Streit der beiden *λόγοι* in allen Zügen auf die antisthenische Sokratik, und er wird ja vom Scholiasten ausdrücklich als Einschub der zweiten „Wolken" bezeichnet. In diese erst wollen einige Neuere auch die ganze anschliessende *παιδεία* des Pheidippides setzen, und ich glaube, mit Recht. Man hat hervorgehoben, dass sie ja ganz überflüssig ist, da, wo es auf ihre Anwendung ankommt, in den Gläubigerscenen garnicht Pheidippides, sondern Strepsiades den *ἄδικος* spielt. Und sie hängt noch mehr in der Luft, da sowohl ihre Einleitung, eben der Streit der *λόγοι*, wie ihr rächender Abschluss, die Ver-

brennung des Schulhauses, nach der VI. Hypothesis Zuthaten der zweiten Redaction sind. Nach dieser als glaubwürdig anerkannten Quelle sind wir verpflichtet, nicht nur kleinere, sondern auch weitere grosse Aenderungen für die zweiten „Wolken" anzunehmen, da sie ausdrücklich nur als αἰκίνα (eben scenisch) hervorstechende Beispiele solcher den Streit der λόγοι und das Schlusstableau nennt. Wenn man für die Ersetzung so grosser Stücke in der ersten Redaction fürchtet, so verwechselt man doch wohl die eigene Phantasie mit der des Aristophanes, deren Spiele wir nicht errathen können. Doch hat man ja bereits vermuthet, dass in den ersten Wolken die Physik einen weit breiteren Raum einnahm (Bücheler, Diels), dass ferner nach einigen Spuren (s. nam. L. D. II, 18) dort Euripides (Teuffel, Bücheler) und noch sicherer nach der Art, wie er öfter neben Sokrates erwähnt wird (V. 104. 144 ff. 503. 831. 1465), der hier gänzlich verschwundene Chärephon eine Rolle gespielt haben. Dafür kann nun die Figur des Pheidippides eingetreten sein. Sie steht und fällt mit dem Streit der λόγοι; denn Pheidippides beruft sich ja auch in seiner einzigen grossen Scene auf diesen Streit (V. 1336 f. 1444 f.), der sein eigentliches Lehrstück ist. Er copirt mit seiner einzigen durchgeführten These den ἄδικος λόγος (V. 905); er copirt ihn, wie man bemerkt hat, auch im Ton (910 ff. und 1328 ff.), und diese Copie ist für die Wirkung beabsichtigt. Dann aber wird die Figur des Pheidippides aus demselben Grunde und aus demselben Material eingefügt sein wie der Streit der λόγοι, zu dem sie ja als der wählende Jüngling der antisthenischen Synkrisis gehört. Wirklich lässt sich die Figur des Pheidippides ganz auflösen in Verhöhnung antisthenischer Tendenzen. Väter, predigt der kynische λόγος προτρεπτικός, sorgt nicht nur für Geld, sondern für die παιδεία eurer Söhne, dass sie statt der Processsucht die nöthige δικαιοσύνη lernen. Strepsiades sorgt für die παιδεία seines Sohnes, aber entgegengesetzt, als es der Kyniker will. Zwar lobt Antisthenes ὀψιμαθής den Lerneifer des Greises (wie hier V. 513 ff.), aber gewöhnlich findet ihn doch der Kyniker, wie es hier V. 129 f. 790. 908 geschieht, ungelehrig (vgl. oben S. 532), und die παιδεία, für die sich ja namentlich sein Protreptikos so ereifert, ruft nach einem Jüngling. Der junge Pheidippides bedarf der Protreptik sehr; denn er ist garnicht lerneifrig, obgleich ihn Strepsiades später, um die erste pädagogische Bedingung des Kynikers (vgl. S. 361. 720. 738) zu erfüllen und seine Kinderprognostik zu persifliren,

als θυμόσοφος φύσει aus den Jugendspielen erweist (V. 877 ff.). Jetzt aber hat er nur eine Leidenschaft: den Pferdesport. Wie verfiel Aristophanes gerade auf diesen Charakterzug? Ich glaube, auch darin karrikirt er Antisthenes. Der kynische Sokrates erklärt allgemein: wie Andere für werthvolle Pferde habe ich eine Liebhaberei für werthvolle Freunde, die ich lehre (Mem. I, 6, 14), und der Anblick eines edlen Pferdes, das doch keine Schätze habe, tröstet ihn, dass man arm und doch edel sein könne (Oec. XI, 4 f.). Vor Allem für die παιδεία selbst greift der antisthenische Protreptikos, wie die Nachbildungen zeigen, stets auf das Beispiel des Pferdes: der protreptisch zu Behandelnde wird in der Nothwendigkeit der παιδεία mit dem Pferde, der Erzieher mit dem ἱππικός verglichen (Antisth. Frg. S. 57, 5. Apol. 20 A, Mem. IV, 4, 5, vgl. S. 354 f.), die Selbsterkenntniss muss wie die Prüfung beim Pferdekauf geschehen (Mem. IV, 2, 25) u. s. w. Der kynische Thiercultus erklärt hier nicht genug; offenbar war ein Object der antisthenischen Protreptik ein reicher Sportsman, auf den sie desshalb in den Pferdeargumenten zugeschnitten ist. Schon Süvern fand in Pheidippides die Karrikatur des Alkibiades, der ja eben Hauptfigur des Protreptikos war. Da stand wohl auch, was Xenophon in der kynischen Stelle Ages. IX, 6 predigt: dass der Sieg im Wagenrennen nicht Sache der Mannestugend, sondern des Reichthums sei. Pheidippides sucht gerade diesen Sieg im Wagenrennen, er träumt in der ersten Scene von ihm, aber er ist arm, und so bringt seine Pferdeliebhaberei die Schulden, von denen die Sokratik curiren soll, indem sie ihn vom Sportsman zum Weisen umbildet. Sollte das nicht eben eine Verballhornung der kynischen Sokratik sein, die sich im Protreptikos als Parallele und Concurrenz zum Pferdesport darstellte? Aber, findet schliesslich Strepsiades, besser noch ein sporteifriger Sohn, der dem Vater Schulden macht, als ein sokratisch gewordener, der den Vater prügelt. So hat Aristophanes richtig wieder zur letzten moralischen Vernichtung der antisthenischen Protreptik das dankbarste Moment, das sie dafür bot, herausgegriffen: jene inhaltliche Relativität des formal-absoluten δίκαιον, kraft deren es recht sein könne, dem eigenen Vater Gewalt anzuthun. Pheidippides legt stets Werth darauf, dass er ἐν δίκῃ, δικαίως schlug (V. 1332. 1377. 1379. 1405); Strepsiades muss schliesslich einräumen: dem μὴ δίκαιον thuenden Vater gebührt (δίκαιον) Strafe vom Sohn (V. 1437 ff.), — das ist ja gerade der antisthenische Satz, den Plato im Euthyphro und Crit. 50 E bekämpft. Auch Polykrates hatte, wie ge-

sagt, dem antisthenischen Sokrates vorgeworfen, er lehre die Söhne, die er weiser zu machen verspreche, die Väter wegen Unwissenheit zu züchtigen. Pheidippides weigert sich, seinen Lehrer Sokrates zu schlagen (1467), aber schlägt seinen unwissenden Vater, und das gerade bringt zuletzt den Umschlag des Dramas. Antisthenisch ist also hier die entscheidende These, antisthenisch ihre Begründung (V. 1405 ff.): das Argument, dass die Greise zwei Mal Kinder seien (vgl. Krates bei Teles Stob. 98, 72), die Relativität der bestehenden νόμοι (vgl. Antisth. Frg. S. 47, 6, Mem. I, 2, 9. 40 ff.) und namentlich das Vorbild der Hähne (vgl. Dio X, 30, und Menschen mit Hähnen verglichen von Diogenes L. D. VI, 40. 48). Antisthenisch endlich ist auch der erzählte Anlass des Streites. Er entsteht beim Schmause über Gedichte. Scheinbar ein ganz unmotivirter, gesuchter Anlass, den aber der Leser des antisthenischen Protreptikos verstand; denn dort debattirte man ja beim Symposion über Gedichte. So muss nun hier beim alten Bauer Strepsiades auch ein Gelage sein und er muss zunächst den Sohn auffordern, ein Lied zu singen. Der sokratisirte Jüngling aber muss sich dagegen empören und alle Musik beim Trinkgelage für einen überwundenen Standpunkt erklären (V. 1354 ff.). Das hatte gerade Antisthenes gethan; die φαῦλοι, meinte er, bedürfen bei ihren Symposien der Musik, weil sie sich nicht über Literatur unterhalten können (vgl. oben S. 731 ff.); er hatte im Symposion sich namentlich gegen das Flötenspiel erklärt (vgl. oben S. 726) und sich über die Aufforderung zu dem dazu gehörigen Gesang moquirt, wie Frg. S. 62, 30 zeigt. Auch in seinem Weisensymposion hatte er den alten Solon sich von seinem Neffen ein Lied vortragen lassen (Stob. 29, 58). Selbst der Cicadenvergleich des empörten Pheidippides kann antisthenisch sein (s. oben S. 572, 1, vgl. Plut. Symp. IV, 1, 1, und gegen das τερετίζειν Diogenes L. D. 27. 104), und auch das Lied, auf das sein Vergleich mit den mahlenden Mägden anspielt, kann auf dem kynischen Weisensymposion citirt sein, da es von Pittakos redet (Bergk, Anthol. S. 538, 43). Das Lied, das nun hier Pheidippides singen soll, muss gerade ein Festlied auf einen Athletensieg sein; ein solcher ist auch der Anlass des antisthenischen Symposions, das aber eben das Lob der Athletik niederschlägt gegenüber dem höheren, geistigen Agon, den es bieten will (vgl. oben S. 771 f.). Und nun kommt's wirklich beim Symposion des Strepsiades zum Literaturgespräch, wie Antisthenes wünscht. Hätte er lieber nicht das

unschuldige, friedliche Flötenspiel verworfen! Denn seine gepriesene Literaturdebatte der Gebildeten führt zu Schmähen und Prügeln, — so zeigt es der Spötter Aristophanes. Und es fehlte ja auch nicht an ἐρείδειν ἔπος πρὸς ἔπος (V. 1375, vgl. Plut. Symp. I, 2, 6), λοιδορεῖν (V. 1353) und τύπτειν im antisthenischen Symposion (s. S. 495. 766 f., vgl. L. D. VI, 33). Pheidippides muss zuerst zum Aerger des Alten Simonides tadeln — das geschah nach den persiflirenden Copien im Protagoras und Rep. I wohl auch im antisthenischen Symposion des Protreptikos, da dort seine Sprüche über Tugendbildung und das Wesen der Gerechtigkeit widerlegt werden, und da er ja gerade als Kritiker der alten Weisen (des Pittakos Prot. 339, des Kleobul L. D. I, 90, von dem Midasschriftsteller Antisthenes sicher citirt) hier von ihrem kynischen Panegyriker kritisirt werden musste. Noch mehr wird Strepsiades erbittert durch die Verachtung des Aeschylos und das Lob des Euripides, — und man weiss ja, dass Euripides der Lieblingsdichter der Kyniker war. Das genügte schon, Aristophanes, der entgegengesetzt urtheilte, gegen Antisthenes zu reizen. Man beachte, dass Pheidippides hier Euripides gerade für den σοφώτατος erklärt, — so eben hatte der kynische Interpretator ihn geschätzt. Daher sollen in dieser Scene einige bereits bemerkte Euripidesparodieen (bald zum Anfang V. 1321 s. Eur. Hippol. 776, V. 1370 u. Eur. Frg. 201 N und am sichersten V. 1415 u. Eur. Alc. 691) wohl zugleich die Euripidescitate des Antisthenes verspotten. Er hatte ihn sicherlich auch citirt bei Besprechung der Blutschande der Geschwister (vgl. Antisth. Frg. 54, 20), die ja der kynische Relativist vertheidigt (vgl. Dio X § 29 ff., Dümmler, Kl. Schr. I, 13. 215 ff.). Und was trägt hier Pheidippides vor zum Entsetzen des nun losbrechenden Vaters? Die Scene aus Euripides' Aeolos (s. Antisth. Frg. a. a. O.), in der der Bruder die Schwester schändet. Der Kyniker hatte sich für die Geschwisterehe auf die Perser und die Hähne berufen (Dio X, § 30, vgl. IV, § 54 [p. 59]. 66). Darum beruft sich hier Pheidippides auf die Hähne, darum sagt hier Aristophanes: aber den Vater zu schlagen, gilt doch nirgends für recht (eben im Hinblick auf die ethnographische Argumentation des Kynikers), und wenn du dir in Allem die Hähne zum Muster nimmst (in Allem, weil der Kyniker sie nicht dafür angeführt hatte), so musst du auch Mist essen und auf der Stange schlafen (Beides zugleich eine Anspielung auf die erbärmliche Lebensweise des Kynikers nach thierischem Vorbild!). Die von Pheidippides nur aufgestellte These, dass man

auch die Mutter schlagen dürfe, hatte Antisthenes an Orest durchgeführt (vgl. oben S. 647 f.). Als tragische Parodie hat man auch den Appell an den Zeus πατρῷος (V. 1468) erkannt, der nach Euthyd. 302 C D im antisthenischen Protreptikos, auf den sich ja dieser Dialog bezieht, wohl eine Rolle gespielt hat. Auch in seiner Widerlegung der Schuldforderungen vorher erinnert Pheidippides stark an die wortkrämerische Methode des Euthydem. Das χαίρειν πόλλ' ἀκούων καὶ κακά mit der folgenden Ironie 1328 f., wie sie schon der ἄδικος λόγος zeigte, ist vielleicht ein Beispiel der antisthenischen Kunst des κακῶς ἀκούειν (Frg. S. 18, 8. 62, 33) und der kynischen, sarkastisch abwehrenden πραότης gegenüber Schmähungen, die ja Antisthenes sogar als nützliche Mahnungen entgegennahm (Frg. S. 64, 43). Mag bei alledem selbst manches Einzelne unsicher sein, die ganze παιδεία des Pheidippides erklärte sich doch Punkt für Punkt mit einigem Anhalt und gerade in den entscheidenden Zügen am sichersten als Karrikatur der antisthenischen Protreptik.

Auch in der παιδεία des Strepsiades antisthenische Spuren zu suchen, trage ich keine Scheu, und wer davor zurückschreckt, bedenke zunächst, dass nach der VI. Hypothesis die zweite Redaction in allen Theilen der „Wolken" geändert hat, sodann, was z. B. Kock bereits angeführt, dass Aristophanes, wenn er das durchgefallene Stück zum zweiten Male ohne durchgreifende Aenderung anbot, Kampfrichter und Publicum erst recht gegen sich und gegen das Stück verbittert hätte, ja überhaupt von keinem Archon einen Chor, von keinem Mäcen die Kosten der Aufführung erlangt hätte. Zudem war es allgemeine Sitte, erst nach durchgreifender Umarbeitung die Rehabilitirung zu versuchen (vgl. Athen. IX, 374 A B). Endlich erwäge man, dass Aristophanes gerade in der Parabase, die die zweite Fassung dem Publicum empfiehlt, ausdrücklich sich rühmt, dass er nie mehrmals dasselbe vorbringe, sondern immer neue Einfälle darbiete (V. 546 ff.). Und das soll er sagen dürfen, wenn er die „Wolken" fast unverändert wiederbringt? Kann die neuere Forschung die Möglichkeit grosser Aenderungen widerlegen und ihren conservativen Standpunkt beweisen? Kann sie Aristophanes die Lektüre der antisthenischen Sokratik verbieten? Steht sie nicht vielmehr halb staunend halb entrüstet und ganz ohnmächtig zu erklären vor der Thatsache, dass von Aristophanes hier Sokrates lauter Dinge zugeschrieben werden, die er nie getrieben hat? Man sagt, nicht Sokrates hielt Schule und liess sich bezahlen, sondern die Sophisten;

nicht Sokrates lehrte Rhetorik, sondern Gorgias; nicht Sokrates lehrte ὀρθοέπεια, sondern Protagoras und Prodikos; nicht Sokrates lehrte Metrik und Rhythmik, sondern andere Sophisten u. s. w. Bringt es nun nicht die einfachste, ja einzige Lösung, dass es wirklich einen Sokrates gab, der das Alles that, der zugleich die Synthese war von Sokratik und Sophistik: der Sokrates beim Kyniker? Antisthenes hielt wirklich Schule (vgl. nur z. B. Frg. S. 60, 19), war fanatischer Pädagoge und liess sich bezahlen; er war Gorgianer und Lehrer der Rhetorik; er war von Protagoras, Prodikos u. a. Sophisten beeinflusst und hatte sie im Protreptikos bei Kallias vorgeführt; er schrieb περὶ μουσικῆς und trieb Dichterphilologie; er schrieb auch zwei Schriften über den Wortgebrauch, und wenn es hier in den Anfangsgründen der παιδεία des Strepsiades heisst: περὶ τῶν ὀνομάτων μαθεῖν σε δεῖ (V. 681), so hat eben gerade Antisthenes erklärt: ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις (Frg. 33, 1). Meint man, dass Aristophanes nicht Sokrates mit Antisthenes vertauscht hätte? Nicht eher als mit einem Sophisten? Zudem: woher hat denn Aristophanes seine Kenntniss von der Sokratik? Man sagt: Sokrates wirkte ja vor Aller Augen auf der Strasse. Aber 1) wenn das Wirken des Sokrates so notorisch war, wie ist es möglich, dass ihn Aristophanes so falsch darstellt? 2) Der Sokrates der „Wolken" wirkt ja garnicht öffentlich, sondern gerade in einer esoterisch, durch Mysterien abgeschlossenen Schule. Meint man nun, dass Aristophanes eher aus den Schriften des Protagoras sein Material über die Sokratik nahm als aus den Schriften eines Sokratikers?

Viele Einzelheiten aus der παιδεία des Strepsiades weisen am ehesten auf die kynische Sokratik: die lauten praktisch-socialen Verheissungen der sokratischen παιδεία (κλέος οὐρανόμηκες, ζηλωτότατον βίον ἀνθρώπων, ἀνακοινοῦσθαι ἐς λόγον, συμβουλευσαμένους V. 459–475), darauf die vom Protreptikos verlangte Vorprüfung der Fähigkeiten 476 ff. (vgl. oben S. 822), dann die Ankündigung des ersten Problems, die Strepsiades zu der Frage veranlasst (V. 491), ob er in der neuen Schule die σοφία κυνηδόν (!) verspeisen werde (die hündische Ernährungsweise als die σοφία des Kynikers verhöhnt?); darauf werden dem ἄνθρωπος ἀμαθής bei der παιδεία (echt kynische) Schläge verheissen, und er wird gefragt, wie er sich sonst gegen Schläge zu verhalten habe, eine Situation, in der sich eben der kynische Weise als Muster zeigte (vgl. unten). Nach dem Chorgesang folgen

eben die antisthenischen Lehrstücke der musikalischen Formen und der ὀρθοέπεια, wobei der kynische Sokrates die Geschlechtsbezeichnung gerade für die Vierfüssler verlangt und wieder auf dem kynischen Beispiel des Hahnes (S. 824) herumreitet. Kock hat hier zu V. 678 eine ernste Parallele bei (dem ja stark stoisch beinflussten) Varro angemerkt. Antisthenes verlangt vom Schüler νοῦς und noch einmal νοῦς und zum dritten Mal νοῦς (Frg. S. 60, 19): hier richtet sich die Vorprüfung auf den νοῦς des Schülers (V. 477); den neuen Unterricht beginnt Sokrates mit der Aufforderung πρόσεχε τὸν νοῦν (V. 635), und für den zweiten Unterrichtsabschnitt, der selbständige Arbeit fordert, lässt er erst recht den νοῦς anspannen (728) und mahnt: οὐ μαλθακιστέον (V. 127, wörtlich wie im kynischen Alcibiades I, 124 D). Strepsiades wird unaufhörlich gestachelt zum φροντίζειν und ζητεῖν (V. 695. 700. 723. 744), das hier nach den Scholien zu V. 733 als Vogeljagd geschildert wird, ganz wie im Theätet und Euthydem, die auch auf den antisthenischen Protreptikos blicken (s. unten), und zum διαιρεῖν (742), wie ja der Terminus lautet für die Differenzirungsmethode des Prodikeers Antisthenes, und es droht dem Armen dabei die Aporie des Protreptikos (V. 743). Bei den hier zu begründenden Rechtsverdrehungen und überhaupt bei dem Motiv, das Strepsiades zur παιδεία des Sokrates führt, nämlich dem Verlangen, sich um die Bezahlung seiner Schulden herumzuschwindeln, wolle man bedenken, dass ja der antisthenische Protreptikos, wie ihn, nach allem früher Gesagten, Plato Rep. I und Mem. IV, 2 copiren, gerade nachwies, die Gerechtigkeit bestehe nicht darin, Schuldiges wiederzugeben, und es könne bisweilen gerecht sein, Empfangenes nicht wiederzugeben (vgl. noch die Stoa Cic. fin. III, 59, Sen. ben. IV, 10, 1). Rep. I eben ist das Ausgangsmotiv, dass Kephalos sich seines Reichthums freut, weil er dadurch gerecht sein, nämlich seine Schulden bezahlen und dadurch ruhig schlafen könne. Das Ausgangsmotiv der „Wolken" ist das directe Gegenbild: Strepsiades kann nicht schlafen, weil er seine Schulden nicht bezahlen kann, und geräth desshalb auf die „Sokratik", die eben jenen Gerechtigkeitsbegriff des Schuldenzahlens widerlegt hat. Diese auffallende Berührung ist nur verständlich durch gemeinsame Beziehung auf den antisthenischen Protreptikos, wo eben jene Widerlegung geschah und jener Gegensatz geschildert wurde (s. die kynischen Stellen oben S. 700 f.). Und um das weitere Anfangsmotiv der Wolken bald mitzunehmen: an allem Unglück des Strepsiades ist nur seine

ungleiche Heirath schuld, und er klagt die προμνήστρια an (V. 4), die ihn, den Bauer, mit der vornehmen Frau zusammenführte. Der kynische Weise ist der beste Freiwerber und weiss allein, wen man heirathen soll (Antisth. Frg. S. 29, 2. Symp. IV, 64); das kynische Weisensymposion predigte, dass nur Gleich und Gleich sich zur Heirath gesellen solle (vgl. oben S. 780), und das Gespräch knüpfte wohl bei Antisthenes an die Heirath des Sokrates mit der ungleichen Xanthippe an (vgl. hier V. 64 gerade Xanthippos als erstes Beispiel vornehmen Namens und dazu das Spiel mit ἵππος oben S. 723). Und all diese Berührungen sollen zufällig sein? Und diese Einleitungsmotive sollen Aristophanes ganz zufällig in den Sinn gekommen und bei ihm unerklärbar sein?

Noch eine kurze Nachlese kleinerer Züge aus der παιδεία des Strepsiades. Der freiwillige Eidschwur zur Zahlung des geforderten Honorars (V. 246) erinnert an die Honorarpraxis des Protagoras-Antisthenes (p. 328 B C). Isokrates spottet darüber, dass sich der Gerechtigkeitslehrer Antisthenes erst das Honorar sichern muss, und dass er so Grosses verheisst für so geringen Entgelt. Darum verspricht und bringt hier Strepsiades einen Sack Mehl, womit sowohl die Aermlichkeit des kynischen Honorars wie die der kynischen Diät verspottet wird, in der ἄλφιτον die Hauptrolle spielt. Auch sonst wird wohl der kynische Vegetarismus persiflirt, wenn die Schüler den Eindruck machen, als ob sie nach Zwiebeln suchen (V. 189 f.), oder wenn Sokrates für die Nothwendigkeit der Höhenspeculation als Parallele die κάρδαμα (234) anführt, das beliebte kynische ὄψον (vgl. oben S. 452). Wie genau Aristophanes ferner in der Askese, Ausdauer, Abhärtung und ästhetischen Verwilderung der Sokratiker die Kyniker malt, ist oben S. 820 gesagt. Αὐχμεῖν (V. 442) ist Terminus für das kynische σχῆμα (Luc. Cyn. 17). Auch die kynische Verwerfung der Athletik als ἀνόητον ist V. 417 angebracht und zugleich dafür (419) die Empfehlung des τῇ γλώττῃ πολεμίζειν (Euthydem!), wie ja Beides im antisthenischen Weisenagon geschah, wo auch die hier als Gottheit verehrte γλῶττα (V. 424) das Wichtigste genannt wird (vgl. nam. Bias, Plut. d. r. rat. aud. 2 u. L. D. I, 105 Stob. 3, 79. Flor. Mon. 162 und oben S. 768). Die Variante ἀδηφαγία bei L. D. würde erst recht kynisch passen, aber der gymnastikfeindliche Zug kehrt ja auch im Streit der λόγοι wieder. Ich lasse es dahingestellt, ob die feierliche Aufzählung von Mantikern, Aerzten, Musikern u. s. w. als Sophisten V. 331 ff. eine Persiflage des unter all' diesen Gestalten Weisheit mystifi-

cirenden Antisthenes ist (vgl. nam. Prot. 316 D E u. darüber oben), ob der anschliessende Tadel dieser „Nichtsthuer" auf das antisthenische Lob der σχολή geht, ob dann Typhos und die Kentauren als Verkörperungen der Wolkensophistik (V. 336. 346. 350) vom Kyniker entnommen sind (s. Dio I § 67. IV § 130 f.), ob das öftere ἰού, ἰού-Rufen (1170. 1321. 1493) etwa den Kyniker parodirt (vgl. oben S. 747, 1), da es doch Aristophanes V. 543 ausdrücklich für sich ablehnt. Uebrigens geschieht fast all' das hier V. 540 ff. von ihm Getadelte bei Plato, wo er auf den antisthenischen Protreptikos anspielt: der Ruf ἰού, ἰού Rep. 432 D, Hipp. mai 291 E, das Schlagen mit dem Stock ib. 292, der Fackeltanz Anfang der Republik 328 A, das Verspotten der Glatze Anfang des Symposions 172 A. Doch ich gebe alle diese kleinen Züge preis und verzichte auch darauf, noch einzelne Worte zu urgiren, die nach früheren Hinweisen leicht antisthenische Motive ergeben können, wie das Bild der νόσος V. 243, θηρατὰ λόγων φιλομούσων 357, ἀντιλογικός 1173, ἐς βάραθρον 1449, χυτρεοῦν 1474 etc. Kock vermutet in ἴτης (V. 445) einen Terminus des Protagoras (Prot. 349 E), unter dessen Maske aber eben Plato Antisthenes charakterisirt. Auch der Eros ἀνδρεῖος καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός Symp. 203 D trägt kynische Farbe (s. unten). Man hat auf den nach Xenophon sokratischen Ausdruck καλοκἀγαθός Werth gelegt (A. Römer, Bayer. Sitzungsber. 1896 229 f.), mit dem hier Sokrates und die Seinen V. 101 und übrigens auch V. 797 der zu erziehende Pheidippides ausgezeichnet wird; aber es ist eben der Terminus des pädagogischen Ideals im antisthenischen Protreptikos (vgl. S. 420. 720. 739), von dem Xenophon so abhängig ist. Es mag ja auch Zufall sein, dass ganz wie beim Kyniker gegenüber der εὐδαιμονία des Weisen (V. 413) die Menge κακοδαίμονες gescholten und mit den niedrigsten Dingen verglichen wird (V. 1201 ff.). Doch all' das sind Einzelheiten, die nichts beweisen, wenn nicht eben schon so viele Hauptmotive entscheidend für den Kyniker gezeugt haben. Der Pädagoge Sokrates, der in den zweiten Wolken so vorgedrängt ist, zeigt sich unverkennbar von Antisthenes genährt.

Aber der Naturforscher Sokrates? Zunächst ist die gesammte neuere Forschung (vielleicht bis auf Chiappelli) einig darüber, dass dieser Sokrates nicht der historische ist, sondern dass ihm hier Lehren zugeschoben werden, die der ostionischen Naturphilosophie — wie man früher seit Fr. A. Wolf annahm, namentlich Anaxagoras, wie man seit Petersen, Hippocr. scripta

p. 32 f. annimmt, namentlich Diogenes von Apollonia — entstammen. Um wenigstens hierin auf anerkanntem Boden zu bleiben, gehe ich auf Einzelnes nicht ein und verweise namentlich auf Diels, Verh. d. 35. Philol.-Vers. 1880, S. 105 ff.; vgl. auch Zeller, zuletzt Archiv XII, 227; Rohde, Jahrb. f. Philol. 1881 S. 746, Dümmler, Ak. 117, 1. 143. 228, Natorp, Rh. M. 41. 349., Gomperz, Gr. D. I, 303, und die neueren Herausgeber der „Wolken" zu V. 228 ff. 264. 1279. Wie in aller Welt kommt Aristophanes dazu, Sokrates mit Diogenes von Apollonia zu vertauschen? Man denke, ein Komödiendichter wolle irgend eine in Volk und Gesellschaft auftretende bekannte Berliner Figur, einen kritischen Moralisten vom Stile Lessing's parodiren, und er mache das dadurch, dass er einen englischen Naturforscher in seiner Studirstube Hokuspokus treiben lässt. Ich meine, man sollte sich das Gewissen schärfen gegen diese hier noch viel zu schwach illustrirte Unmöglichkeit, man sollte nicht durch Vermittlungsanstrengungen in beredter Selbsttäuschung es verschleiern, was doch Jeder ehrlich fühlt: der Sokrates des Aristophanes ist für die neuere Forschung ein ungelöstes Räthsel. Selbst die Porträtirung V. 362 βρενθύει ἐν ταῖσιν ὁδοῖς stimmt nicht für den uns bekannten Sokrates, sondern eher für den trotzigen, selbstgewissen Kyniker. Die Erwähnung der nackten Füsse hilft nicht darüber hinweg: der aristophanische Sokrates ist in allen Hauptzügen Fiction, Maske, wie Diels sagt, und selbst Römer (Bayer. Ber. 1896 S. 230), dem dieser Ausdruck zu weit geht, giebt doch zu, dass sich inhaltlich eine Ausbeute für die wirkliche sokratische Lehre aus dem aristophanischen Sokrates nicht gewinnen lässt (S. 229). Er ist auch noch nie von einem Philosophiehistoriker benützt worden. Aber Aristophanes kann doch nicht mit seiner Komik absichtlich daneben geschlagen haben; er muss doch einen Grund gehabt haben, Sokrates als ostionischen Physiker zu verspotten. Wenn er über einen solchen lachen wollte, so konnte er ja wie Kratinos Hippon nehmen. Es muss doch Aristophanes irgend etwas vorgelegen haben, das ihn die ostionische Physik unter dem Namen des Sokrates bekämpfen lässt. Und da bietet sich als einzige Erklärung wieder die unwiderlegbare Möglichkeit, dass ein literarischer Sokrates das Material bot, das der historische nicht bot. Nun ist aber die von Aristophanes bekämpfte Philosophie nicht durchaus genau die des Diogenes von Apollonia, sondern eine Mischung aus dessen und anderen Lehren; namentlich Anaxagoras, auch Heraklit und Anaximenes, von denen ja die jüngeren

Jonier abhängen, sind hier von Neueren angeführt worden (vgl. die Ausgaben der Wolken zu V. 96. 228 ff. 264. 368. 378 ff. 404 ff. 1292). Aber gerade diese ostionisch-eklektische, in erster Linie von Diogenes, in zweiter von Anaxagoras abhängige Philosophie wird ja von Plato im Cratylus bekämpft (s. im Einzelnen den hierin wohl unbestrittenen Nachweis Dümmler's, Akad. 129 ff.), und sie ist von Schleiermacher, Hermann, Winckelmann, Usener u. A. als die des Antisthenes erkannt und zuletzt von Dümmler (a. a. O. 148 ff.) bewiesen worden. Antisthenes hat seine Lehre natürlich Sokrates in den Mund gelegt, wesshalb sie auch im Cratylus von Sokrates vorgetragen wird, um nachher von ihm zurückgenommen zu werden, wie Plato öfter durch Selbstcorrectur des Sokrates den antisthenischen Sokrates kritisirt (s. unsere Deutung des Phaedo, Theätet, Hippias mai., der Rep. I f. etc.). Da nun dieser ganz die von den Wolken verspottete Naturanschauung vertritt, so folgere ich, dass die Wolken diesen Sokrates verspotten, da sie ihn für die zweite Redaction benützt haben können und da ihr Sokrates nicht anders erklärbar ist. Solange noch eine Möglichkeit da ist, dass Aristophanes einen Sokrates bekämpfte, werde ich nicht annehmen, dass er unter dem Namen Sokrates Diogenes bekämpfte. Ueberhaupt hat man hier wohl den directen Einfluss des Diogenes überschätzt. Mit Rücksicht auf das Wolkenthema hat natürlich Aristophanes in jener eklektischen Theorie gerade die Betonung des Luftprincips hervorgedrängt. Aber wir haben ja einen Physiker, der mit Diogenes das Luftprincip theilt und zugleich das Eklektische, namentlich die anaxagoreischen Einflüsse der hier vorliegenden Theorie bietet: Archelaos. Und thatsächlich passt nicht nur das Uebrige zu seiner Anschauung, sondern die in den Wolken V. 157 ff. parodirte Lehre wird ihm gerade zugeschrieben (L. D. II, 17, vgl. Diels a. a. O. 107). Warum denkt man also nicht mehr an ihn als an Diogenes? Von Beziehungen des Apolloniaten zur Sokratik wissen wir nichts, und seine drohende Verfolgung in Athen wird von Demetrius Phalereus in seiner Apologie des Sokrates als naheliegende Parallele erwähnt sein (L. D. IX, 57), vorausgesetzt, dass Diels (a. a. O. 107) gegen Zeller Recht hat und nicht Diogenes mit Diagoras verwechselt ist. Aber Archelaos wird nicht nur von einigen Athener genannt, sondern heisst geradezu der Lehrer des Sokrates (L. D. II, 16. 19). Sokrates, als Schüler des eklektischen ostionischen Physikers Archelaos, stimmt zweifellos trefflich zur Rolle des Sokrates

in den „Wolken" und zeigt, dass diese nicht bloss eine Erfindung des Aristophanes ist, sondern, wie zu erwarten, einen Anhalt hat. Gewiss, die Neueren haben Recht: der Archelaosschüler Sokrates ist so wenig historisch wie der aristophanische Sokrates. Aber Jenen einfach als späte Erfindung wegzuwischen, geht doch nicht an; die Tradition, die schon Aristoxenos kennt, da er sie entstellt, muss doch irgendwo in der Sokratik wurzeln, und da Plato und Xenophon versagen, wird sie wohl der Diadochieen construirende und speciell für Sokrates so erfindungsreiche Antisthenes begründet haben (vgl. S. 173 Anm.). Die so officiell gewordene philosophische Descendenz gerade von Thales bis Archelaos, an den sich Sokrates anschliesse (s. Diels, Doxographi p. 280. 564. 599), muss doch irgendwo einmal begründet sein, und ich meine, am besten in einer Schrift, wo Sokrates die Weisheit des Thales vorbringt und nun erklärt, wie er dazu komme: durch Vermittlung des Archelaos, der durch Anaxagoras geistig schliesslich von Thales abstamme. Dazu kommt, dass Dümmler bereits in Dio XII ein Zeugniss für den weitgehenden Einfluss des Archelaos auf den ältesten Kynismus aufgewiesen hat (Akad. 232 ff.), und dass ja überhaupt die in den „Wolken" bekämpfte Naturanschauung in vielen Grundzügen und speciell in der gerade dem Archelaos zugeschriebenen, V. 157 ff. persiflirten Lehre stoisch ist, was doch für kynische Vermittlung spricht. Dazu nehme man Alles, was sich bereits früher für das Heraklitisiren des Antisthenes und für seine Benutzung des Anaxagoras [1]), für seinen pantheistischen Materialismus, dem die anerkannten Götter nur conventionell gelten (Frg. 22, 1), für seine Lehre vom göttlichen Aether (vgl. S. 196 ff. 217. 382 etc.), kurz für die Grundanschauungen bei ihm ergab, die Aristophanes an Sokrates karrikirt. So stimmt nun Alles dahin zusammen, dass die Wolken hier wirklich einen Sokrates, aber den antisthenischen parodiren. Doch was schon die physikalischen Dogmen selbst hier lehren, das bewährt sich erst recht in ihrer scenischen und methodischen Vorführung im Einzelnen.

Hat man zunächst irgend eine Erklärung für die Vorführung des Sokrates gerade als ἀεροβατῶν, worin sich doch die aristophanische Persiflage concentrirt? Das für die astronomisch-geognostischen Studien eingerichtete Schulhaus des Sokrates mit

---

[1]) Vgl. oben S. 161 Anm. 172 f. Anm. 196, 1. 202 f. Nicht umsonst kritisirt Aeschines in seinem Kallias (der Protreptikos spielte bei Kallias) die παιδεία des Anaxagoras (Athen. V, 220).

dem Hängebalken wird zum Schluss verbrannt. Diese Verbrennungsscene, meldet die VI. Hypothesis, hat erst die zweite Redaction. Aber es ist klar, die sichtbare Scenerie verlangt ihre Aufhebung, die bekämpfte Astronomie verlangt ihre Vernichtung, und die Verbrennung am Schluss ist ja nur die Antwort auf die Einrichtung am Anfang. Das wird auch dadurch bestätigt, dass Strepsiades, auf dem Dache die Brandfackel schleudernd, Sokrates auf dem Hängebalken parodirt: ἀεροβατῶ κ. τ. λ. (V. 1503 = V. 225). Sollte also nicht mit der Scenerie des Schlusses auch die entsprechende des Anfangs erst der zweiten Redaction gehören? Es genügt, dass man die Möglichkeit zugiebt, und die Apologie bildet keine Gegeninstanz, da ihr ja auch die zweite Redaction vorliegen konnte, ja sogar sicher vorlag (s. oben S. 814 f.). Und weiss man denn überhaupt, wer die erste Redaction gelesen hat? Fr. Ritter sucht Philol. 1875 S. 447 ff. zu zeigen, dass in der Antike Niemand, auch nicht die Alexandriner, je ein Exemplar der ersten Wolken gesehen hat, und alle Nachrichten der Scholien auf blossen Vermuthungen beruhen. Das Gegentheil ist gewiss unbeweisbar. Dann aber hätte Aristophanes die durchgefallenen ersten Wolken überhaupt nicht weiter verbreitet, und dann sind wir erst recht frei in Bezug auf die Neugestaltung der zweiten Redaction. Wer kann dann sagen, ob nicht die zweiten Wolken mit den ersten ebenso bloss den Namen gemein haben, wie es bei den beiden Thesmophoriazusen und anderen Stücken der Fall ist (vgl. Fritzsche, De fab. ab Aristoph. retract. IV, 4)? Ja, vielleicht hat Aristophanes stets bei der Neubearbeitung zu alten Chören eine neue Handlung erfunden. Die Chorgesänge machen zumeist einen alten Eindruck und nehmen nur an einigen Stellen Bezug auf die antisthenische Sokratik.

Die Verbrennung des Schulhauses hat schon Fr. A. Wolf an den Feuertod der Pythagoreer in ihrem Hause erinnert. Sollte hier nun nicht aus der Verherrlichung der pythagoreischen Pädagogik bei Antisthenes, den auch Plato als Pythagoristen citirt (vgl. S. 220. 223 ff.), Aristophanes das Schlussmotiv der „Wolken" entnommen haben, eben die vom Kyniker beklagte Verbrennung rechtfertigend? Jetzt sehen wir erst, wie die ganze Schuleinrichtung der Wolken eine Persiflage der vom Kyniker gepriesenen Pythagoristik ist, und damit ist Aristophanes nur der Vorläufer der mittleren Komödie, die als Pythagoristen stets sichtlich Kyniker bekämpft: die rhetorisch aufdringlichen, un-

gewaschenen, unbeschuhten, dürftig sich nährenden, Kälte, Hitze, Schlaflosigkeit ertragenden u. s. w. (s. die Stellen oben S. 218), kurz, diese kynischen Pythagoristen zeigen ganz die Eigenschaften der Sokratiker in den „Wolken“ (s. Stellen oben S. 820). Hat nun Aristophanes auch die Pythagoristik des Kynikers vor Augen, so wird mit einem Schlage eine Reihe weiterer Züge klar, die für Sokrates völlig unverständlich sind, ja ihm direkt widersprechen. Vor Allem der geschlossene, mysterienhafte Charakter der Schule. Mürrisch öffnet im Anfang der Wolken der Schüler dem *ἀμαθής* (!), und das heilige Gesetz (*θέμις*) verbietet ihm, die *μυστήρια* der eben gepflogenen Untersuchung mitzutheilen, bis sich Strepsiades auch als Adept vorstellt. Diese esoterische Weisheit, dies heilige Gebot des Schweigens ist aus allen Schilderungen der pythagoreischen Schule bekannt. Dann erzählt der Schüler, wie der Meister ihnen Brod verschaffte, — natürlich spricht man hier nur von Brod, Mehl, Zwiebeln, Kresse (s. oben S. 829) wie die pythagoreischen Vegetarianer, und man lebt eben als Tischgenossenschaft nach dem pythagoreischen und zugleich kynischen Grundsatz: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*. Hierauf zeigt der Schüler den *αὐτός* (V. 219), wie die Pythagoreer den Meister nannten, und die Bezeichnung wird dadurch accentuirt, dass Strepsiades sie nicht versteht. Nun lässt sich der Meister, eine himmelhohe Autorität wie Pythagoras, zum armen Sterblichen herab und verbietet ihm sogleich, bei den Göttern zu schwören, — ganz wie „Pythagoras“ und der eben pythagoristische, d. h. kynische Sokrates (s. Stellen oben S. 250 f.). Auch späterhin werden desshalb die Götter gerade als Eideszeugen und -schützer bestritten (V. 397 ff. 817 ff. 1232 ff.). Die conventionellen Götter (s. nam. die letzte Stelle)! Aristophanes weiss eben sehr wohl, dass der Kyniker nicht Atheist ist, sondern den *φύσει θεός*, die Naturgottheit (in den Wolken den *δῖνος* oder göttlichen Aether!) hervorstellt gegenüber den Göttern der Convention, des *νόμος* (Antisth. Frg. S. 22, 1). Darum sagt der Sokrates der „Wolken“: Götter sind bei uns nicht *νόμισμα*. Strepsiades muss wieder diesen Ausdruck nicht verstehen und fragen: „Ja, schwört ihr bei dorischem Eisengeld?“ Ist damit nicht deutlich die Bildersprache des Kynikers und hier speciell sein Grundsatz *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* persiflirt? Und vielleicht erhielt er dabei noch einen Seitenhieb, weil er sich das dorische Eisengeld für seinen Idealstaat zum Muster nahm (vgl. oben S. 757, 1). Der Kyniker schmilzt das Geltende um und offenbart den Wissenden,

dass sich hinter den geltenden Göttern als geheime Wahrheit die Naturgottheit verbirgt. Dieterich hat nun sehr schön gezeigt, wie die ganze Scene der Weihung des Strepsiades sich als Parodie auf orphische Mysterien darstellt (Rh. M. 48. 275 ff.), aber er hat zur Erklärung nur sagen können, dass diese Mysterien zur sophistischen Aufklärung des aristophanischen Sokrates contrastiren. Also man verhöhnt Atheisten, indem man Theologen verhöhnt? Doch klärt sich sogleich die ganze Scene auf bei dem Gedanken an die pythagoreische Orphik und an die Mystik des kynischen Pythagoristen, die Plato so oft citirt (vgl. S. 175 ff. 210 ff. 232 ff. 240 ff. 264 etc.). Antisthenes deutete nicht nur den tieferen Sinn gerade der Göttermythen als Geheimniss für die verachtete Menge, sondern er übertrug, wie wir sahen, die Mysterien (vgl. V. 143), das Ideal des τελούμενος (V. 258), auf die Philosophie, und die vergeistigten Weihen des kynischen Asketen (vgl. zu allen früheren Stellen noch Diogenes Dio IV § 31) konnte Aristophanes so in's „Aermliche, Bettelhafte“ karrikiren, wie es hier V. 254 ff. geschieht. Auch die mittlere Komödie verspottet die Mystik und den ärmlichen Cultus der Pythagoristen. Dabei erinnert die feierliche Bekränzung auf dem Polster an das protreptische Symposion (vgl. S. 727), das die geweihten Weisen feiern, und den heiligen σκίμπους (V. 254) hat man als parodistische Nachahmung des heiligen τρίπους bei der θρόνωσις in der τελετή der Korybanten erkannt, die auch Plato im Euthydem (277 D) belächelt, wo er eben den antisthenischen Protreptikos persiflirt. Ausdrücklich verspottet er hier (D E) die „Weihen“, die dem Hören der πρῶτα ἱερὰ σοφιστικά vorangehen müssen — ganz wie in den „Wolken“. So ist es vielleicht auch nicht gleichgültig, dass z. B. Teuffel gerade den Euthydem wohl an zwanzig Mal für kleine sachliche und sprachliche Parallelen zu den „Wolken“ citiren kann, wovon ich nur hervorhebe (s. noch S. 828 und unten), dass hier wie dort ein ὀψιμαθής sich wehrlos dem Protreptiker παρέχει bis zum ἀσκὸν δέρειν (V. 441 f. Euthyd. 285 C), dass hier wie dort die Lehre der ὀρθοέπεια (vgl. Euthyd. 277 E, zu πρῶτον ib. vgl. V. 658. 678. 786 ff.) gefordert und persiflirt, öfter das ἐπιδεικνύειν eines σοφόν (V. 748. 1370. Euthyd. 274 D ff. 293 D 297 D) verlangt wird, die Eristik sich des ἄφυκτον rühmt (V. 1047. Euthyd. 276 E), an den Zeus πατρῷος appellirt wird (s. oben S. 826) u. s. w. Es kann Niemand aus den Uebereinstimmungen, namentlich im Mysterienspiel folgern, dass Aristophanes eben doch den echten Sokrates charakterisire; dann

müsste man annehmen, dass Plato diesen echten Sokrates persiflire; aber er charakterisirt ja hier mit jenen Motiven den eristischen Protreptiker Euthydem, in dem er eben Antisthenes' Protreptikos kritisirt. Und auch sonst finden wir bei Plato, wo er, wie sich zeigte oder zeigen wird, auf diese Schrift eingeht, die mystische Einführung. Rep. I beginnt mit der Feier thrakischer Mystik; im Charmides wird Antisthenes als thrakischer ἐπῳδός kritisirt; Theaet. 155 E werden die ἀμύητοι abgewiesen (Aehnliches dort s. unten); Symp. 215 E wirken die protreptischen Reden so, dass wie beim Korybantentanz καρδία πηδᾷ (vgl. denselben Ausdruck in den „Wolken" V. 1391 f.); den zu vertiefter Betrachtung ἐγκαλυψάμενος (V. 727. 735) belächelt auch Plato Phaedr. 237 A. Der antisthenische Protreptikos spielt bei Kallias, dem vornehmen Mysterienpriester (Xen. Symp. VIII, 40), und wenn in einem sokratischen Dialog Kallias sich einem ἀμύητος gegenüber rühmt, nicht Bettelpriester, sondern Fackelpriester zu sein (Arist. Rhet. 1405 a 15), so wird wohl hier der kynische Sokrates gegenüber den officiellen Prunkmysterien seine ethischen, wenn auch äusserlich ärmlichen Mysterien gepriesen haben, in denen der wahre ἀμύητος der ἀνόητος ist (vgl. oben S. 219). Der geweihte Strepsiades steigt endlich in die Geheimschule wie in die Trophonioshöhle (V. 506 ff.), und vielleicht soll damit die pythagoreische und kynische Mystik selbst bis zur κατάβασις εἰς ᾅδου (s. Stellen S. 216 f.) fortklingen.

Die Komik in der Vorführung der sokratischen Meteorologie ist gewiss aristophanisch, aber die Richtung der Komik soll doch charakterisiren. Die Komik hat doch nur Sinn, wenn sie gegebene Züge karrikirt. Und wenn wir uns diese Züge ansehen, so zeigen sie sich kynisch. Zunächst die Neigung zu Wortspielen, zu etymologischen Argumenten. Allerdings ist hierin eine gewisse παιδιά durch das protreptische Symposion gegeben (s. S. 714. 754 f. etc.), und dort, wo ja Xenophanes Autorität ist (vgl. oben S. 771), wird schon aus ihm (Plut. plac. phil. II, 13) das Wortspiel ἄνθρωποι = ἄνθρακες (V. 97) hergeleitet sein. Aber drastischer wird z. B. durch den Kalauer, dass durch die Wortgleichheit von βροντή und πορδή die sokratische Erklärung der βροντή bestätigt werde (V. 394), die etymologische Argumentation des Kynikers getroffen und speciell ihre, aus dem Cratylus bekannte theophysische Anwendung z. B. darin, dass statt Δί' Δῖνος jetzt regiere (V. 380. 1471). Weit stärker aber kommt eine andere kynische Eigenheit heraus: die Vorliebe für Vergleiche, nament-

lich Naturvergleiche und speciell für Beispiele niederster, namentlich thierischer Art. Darum geht das erste sokratische Problem auf den Floh (V. 144 ff.), das zweite (V. 156 ff.) auf das Mückensummen, dann spielt eine Eidechse (V. 169 ff.) eine tragikomische Rolle. Die Sokratiker machen den Eindruck, als ob sie Zwiebeln suchen (188 f.), und Sokrates bringt für seine Höhenspekulation ein Vergleichsbeispiel, das auch Petersen a. a. O. aus dem Apolloniaten nicht erklären kann und Römer, Bayer. Ber. 1896 226, nicht bei dem uns überlieferten Sokrates wiederfindet, nämlich die Kresse (234), das beliebte kynische ὄψον. Dann werden die stoischen und darum schon vermuthlich kynischen Erklärungen von Donner und Blitz erläutert und bewiesen durch den Vergleich mit Verdauungsstörungen des bei den Panathenäen überladenen Magens und dem Platzen der Wurst beim Opferfest (V. 374—411), wobei noch hinzuzunehmen ist, dass der Kyniker gegen den ἐμπλησθείς (V. 386) und die reichere Kost bei Festen und Opfern eiferte (vgl. oben S. 451, 8), dass er sicher dabei eben die leibliche ταραχή (V. 386) ausmalte, dass er bildlich und wörtlich dem Gierigen Purgirmittel empfahl (Antisth. Frg. S. 45. 58, 8), dass er in ebenso kynischer Weise die πνεύματα κατὰ φύσιν, die Ursache der πορδή in Folge der (von Pythagoras verpönten) Speise, zeigte (L. D. VI, 94), und dass im antisthenischen Protreptikos schon nach Frg. III von solchen Dingen die Rede war. Von den grammatischen Thierbeispielen und dem Muster des Hahnes war die Rede. Bezeichnend ist auch das Spielen mit Naturparallelen zu den wörtlich genommenen Ausdrücken τόκος und ὑποῤῥέειν V. 1286 ff. Weil er das über den Backtrog Gelernte (V. 678) vergessen, wird Strepsiades davongejagt (788). Der göttliche δῖνος wird als χυτρεοῦν vorgestellt (1474); der Protreptikos sprach ja von der χύτρα (vgl. oben S. 746 f. und L. D. VI, 30), von Trinkgefässen (Frg. I), und mit dieser Deutung und Vorführung des δῖνος der sokratischen Gottheit als Trinkgeschirr (vgl. Athen. XI, 503 C) am Schlusse der „Wolken" präsentirt sich vielleicht die ganze Komödie als Parodie des (antisthenischen) Symposions. Als dritten hervorstechenden Zug erwähne ich die kynische Grobheit. Mit dem Rufe βάλλ' ἐς κόρακας wird Strepsiades in der sokratischen Schule empfangen (V. 133), und mit demselben Rufe wird er heimgeschickt (V. 789, vgl. übrigens dazu Antisth. Frg. 56, 2 und oben S. 724). Ὦ μῶρε schilt ihn der kynische Sokrates V. 398, und der belehrte Strepsiades schilt dafür die μωρία seines Sohnes V. 818. Auch den Gläubigern

gegenüber führt er eine sehr kräftige und sogar handgreifliche Sprache, wofür er allerdings dann von dem nun sokratisch geschulten Sohne noch kräftiger büssen muss. Am derbsten aber kommt die Polemik im Streit der λόγοι heraus, sicher nicht bloss um zu amüsiren, sondern auch um zu charakterisiren.

Aber noch immer ist die Hauptscenerie der sokratischen Meteorologie unerklärt, und wir müssen noch einmal die Schule an der Arbeit betrachten (V. 133—236), und dabei mündet unsere Untersuchung endlich wieder in das kynische Weisensymposion, in dem Thales die Rolle des Meteorologen spielt. Die Brücke schlägt uns der Theätet, der, wie man fast allgemein zugiebt, sich stückweise auf Antisthenes bezieht und, wie unten gezeigt wird[1], sich ganz als eine Kritik der Erkenntnisstheorie des

---

[1]) Schon um die oben folgenden Citirungen zu stützen, sei hier ausführlicher der Nachweis gestattet, dass sich der Theätet überhaupt auf Antisthenes und seinen Protreptikos bezieht und in dieser Beziehung allein seine Erklärung findet. Die Einleitung widmet den Dialog, der den heraklitisirenden Sokratiker kritisirt, dem eleatisirenden Sokratiker Eudemos, auf dessen Seite eben hier Plato tritt. Er verwandelt den Dialog, den diese als Widmung vorgeschobene Einleitung erzählend fortsetzen müsste, in eine Nachschrift, nicht nur um sich von Eudemos seine echtere Sokratik bestätigen zu lassen (143 A), sondern um den Dialog dramatisch vortragen zu können, ohne die störenden Zwischenbemerkungen der Erzählung, die aber natürlich nur für rein dialektische Dialoge, nicht für solche mit Handlung und grösserer Personenzahl entbehrlich ist, und deren Fehlen schon darum nicht mit Teichmüller als absolutes chronologisches Kriterium gelten kann. Um nun den antisthenischen Sokrates zu kritisiren. muss der platonische wieder in dessen Sphäre treten, die hier ganz die des Protreptikos ist. Zum wahren Wissen will der Protreptikos führen, zum Wissen des Wissens, ohne das alles andere Wissen nichts nützt. So hält nun Plato die erkenntnisstheoretisch verankerte Protreptik des Antisthenes erkenntnisstheoretisch fest und fragt ihn: was ist denn nun dein Wissen vom Wissen? Zur Wissensprotreptik gehört ein richtiger Begriff vom Wissen: hast du ihn wirklich? Das Wissen von zweifelhaftem Werth, wie es der kynische Protreptikos versteht, Mathematik, Musik, Astronomie, vertritt hier Theodor, der arg gerupfte Protagoreer, der auf die Herakliteer schlecht zu sprechen ist, gar üble Erfahrungen mit ihnen gemacht und sie nur kriegerisch kennt, dieser müde Greis, der gar lustig des unermüdlichen παλαιστικός und aufdringlichen ἐλεγκτικός Sokrates sich zu erwehren sucht, aber von diesem zweiten Antäos oder Skeiron gezwungen wird, noch einmal nach Lakonersitte die alten Knochen zu entblössen und zu ringen (162 A B 169 A B C 179 E 180 etc.), — ist es nicht deutlich, dass hier der Sokrates des Kynikers mit seiner zudringlichen Palästrik und Elenktik, seinem Lakonisiren und Mythologisiren belächelt wird? Vgl. zur Beziehung von Ἡράκλεες etc. 169 B auf Antisthenes schon Winckelmann Antisth. Frg.

antisthenischen Protreptikos und darin als ernsthafte Parallele zum Euthydem darstellt. Die Scene beginnt damit, dass der

S. 36 Anm., Dümmler, Akad. S. 153. 192. Theodoros scheut das Feuer; es graut ihm, wie es ihm von Sokrates ergehen wird (169 C), obgleich es ihm hier garnicht schlecht ergeht; aber er hat eben seine Erfahrungen mit dem kynischen Sokrates gemacht, und Sokrates bei Plato lächelt selbst über seine Rolle beim Kyniker, indem er auch hier spielend das Wolfsfell trägt.

Die Protreptik verlangt nun weiter als Gegenstand einen Jüngling, und Sokrates der Protreptiker ist wieder eifrig darauf aus, einen εὐφυής zu erkunden, der es der Seele, nicht dem Leibe nach ist, und aus diesem Schema kynischer Protreptik hat Plato in Theätet seine herrlichste Jünglingsfigur geschaffen. Sokrates zeigt sich natürlich auch als fähiger Prognostiker des καλοκἀγαθός (s. die Einleitung des Dialogs und oben S. 822. 830), und zugleich spielt das physiognomische Interesse des Protreptikos in der Einführung des Theätet sichtlich durch. Und noch deutlicher tritt Plato in die Sphäre des kynischen Protreptikos und in seine derbe παιδιά ein. Nicht absichtslos lässt er Sokrates bald gar zu gemüthlich werden in dem Vorschlag des Eselspiels und auf das Schweigen der betretenen Zuhörer seine ἀγροικία und seinen Redeeifer entschuldigen: er wolle sie nur (eben wie der Kuppler Antisthenes, vgl. Xen. Symp. IV, 61 ff.) als Gesprächsgenossen recht befreunden (146 A). Nicht absichtslos lässt er auf die erste Frage nach dem Wissen neben der geometrischen Wissenschaft Theodor's mit komischer Gleichberechtigung die Wissenschaft des Schusters nennen und dieses Beispiel noch weiterhin voranstellen. Der demokratisch-praktische Kyniker hat eine Vorliebe für den Schuster (vgl. oben S. 71. 306 f.). Auch das Beispiel vom Lehm der Ziegelbrenner, der Töpfer, der Ofensetzer und sogar der Puppenmacher, durch das die (auch dem kynischen Gegner der Ideenlehre nicht ganz fremde) nur differenzirende Begriffsstutzigkeit curirt wird, die nicht die Gattungseinheit fasst, lässt an (sicher beabsichtigter) Derbheit nichts zu wünschen übrig. Uebrigens wird jene Krankheit auch durch die vom Kyniker geschmähte Mathematik curirt, wie im Folgenden ernsthaft mit Berufung auf einen jüngeren (wohl platonischen) Sokrates gezeigt wird.

Die paidiastische Derbheit wird nun aber gekrönt durch den Hebeammenvergleich. Man thut so, als ob die Geburtshilfe hier so selbstverständlich in die Erkenntnisstheorie gehöre. Sokrates eine Hebeamme! Was soll das seitenlange Ausspinnen dieser Narrensposse hier beim ernstesten Problem? Klar wird es, wenn es aus einem paidiastischen Protreptikos stammt; denn Mäeutik ist eben ein Scherzbild für die Fähigkeit des Protreptikers, zum Wissen anzuregen. Und den kynischen Stempel trägt es deutlich genug, nicht nur weil es überhaupt derb und burlesk ist, sondern weil es ein Vergleich ist, gerade wie ihn der Kyniker liebt, als Uebertragung vom Leiblichen auf Seelisches und als Emporziehn eines Niedrigen, Missachteten zum Hohen, Werthvollen. Es machte dem ob seiner mütterlichen Abkunft verhöhnten Kyniker Spass, auch seinen Sokrates seine Mutter Hebeamme vertheidigen und adeln zu lassen. Im protreptischen Weisensymposion des Antisthenes, wo Sokrates als Meister aller Künste auftrat, auch als Meister der Erotik, der Hetärenkunst, der Kuppelei, da

störende Strepsiades eine geistige Fehlgeburt veranlasst, wozu man längst die gerade im Theätet, aber eben, wie ich glaube

---

wird er sich auch als tüchtige Hebeamme vorgestellt haben. Die Maske der Hebeamme ist von demselben Stil wie die des Kupplers, und seine Kupplermaske weist ja Sokrates im xenophontischen Symposion ausdrücklich Antisthenes zu. Ja mehr! Der „sokratische" Hebeammenberuf und der antisthenische Kupplerberuf werden ja hier bei Plato mit kynischem Naturvergleich geradezu einsgesetzt: die Hebeammen sind zugleich die besten προμνήστριαι, da sie πάσσοφοι sind in der Erkenntniss, welcher Mann und welche Frau zusammenkommen müssen, um die besten Kinder zu zeugen (149 D). Das ist aber genau die Forderung und die specifische Kenntniss des kynischen Weisen (L. D. VI, 11). Das hier völlig überflüssige Hereinziehen des Freiwerberberufs der Hebeammen ist so nur verständlich, wenn das Ganze auf den Kyniker anspielt. Und wundervoll ist es, wie hier Plato die pathetische Geheimnissthuerei des Antisthenes und die Künstelei seiner Parallelen persiflirt. Weisst du nicht, dass ich im Geheimen auch die Hebeammenkunst treibe? Aber sag's nicht weiter. Und dann wisse, dass Hebeammen nur sind, die nicht mehr gebären. Das führt man auf die Artemis zurück (und nun achte man auf das Pathos und die rhetorischen Gleichklänge!), ὅτι ἄλοχος οὖσα τὴν λοχείαν εἴληχε — τιμῶσα τὴν αὑτῆς ὁμοιότητα. Es stimmt zwar nicht, denn die Hebeammen sind keine Jungfrauen, aber es ist doch eine mythologische Erklärung, und so freut sich Antisthenes. Und zudem ist eine feierliche Entschuldigung von der ἀνθρωπίνη φύσις bereit. Weiter sind sie fähig, die Schwangeren und Nichtschwangeren zu unterscheiden: alles Wissen ist ja bei Antisthenes eine Fähigkeit, das Ja und Nein zu differenziren. Dann verstehen sie sich auf Heilmittel und ἐπῳδάς für die Leiden der Schwangeren: Antisthenes spielt im Protreptikos den mystischen Arzt und ἐπῳδός, den wir zuerst im Charmides kennen lernten. Und ferner sind sie eben als Freiwerberinnen δεινόταται und πάσσοφοι (wie die antisthenischen Lieblingssuperlative lauten). Zwar weiss man kaum etwas davon (s. Theätet's Antwort), aber das liegt wieder einmal daran, dass sie diese Kunst verheimlichen, aus Furcht, mit der ἀτεχνος προαγωγεία verwechselt zu werden; doch Antisthenes ist eben wie die Hebeamme ein τεχνίτης in der Kuppelei. Wir haben hier dieselbe antisthenische Mystification der Weisheit um des φθόνος willen, wie sie Plato Prot. 316 D E 342 an der verheimlichten, maskirten, gymnastischen, lakonischen etc. Urweisheit persiflirt. Noch künstlicher ist die letzte Function der Mäeutik angehängt. Aber vielleicht hat Plato diese hinzugefügt, in der das Hebeammenbild über sich selbst hinauswächst und als minderwerthig abfällt. Das wichtigste Geschäft, heisst es hier, ist die Beurtheilung des Geborenen, die bei der Hebeamme nicht zutrifft. Was nützt dir, sagt hier gleichsam Plato zu Antisthenes, die schönste Geburtshilfe, wenn sie unwissentlich Fehlgeburten hervorbringt? Mäeutik nützt nichts ohne Kritik (vgl. auch später 160 E 161 A). Und ich will dir zeigen, dass deine Wissenserklärungen Fehlgeburten sind (vgl. später 210 B C). Dann aber werde nicht, wie so oft, wild, wenn ich dir ein Scheinbild wegnehme, gleich einer jungen Mutter, und beisse nicht (das kynische δάκνειν 151 C!). Sonst folgt hier Plato in der Schilderung der wieder theologisch sanctionirten sokratischen Mäeutik

(s. unten), nach Antisthenes geschilderte Mäeutik verglichen hat. Nur als Adept darf Str. die Schulgeheimnisse erfahren, wie

---

mit leisem Lächeln wie in der Apologie dem theologischen Protreptiker Antisthenes, bei dem wohl auch jener Fall des Aristides ausgeführt war, auf den sich hier Plato 151 A beruft und für den der (ja auch auf den antisthenischen Protreptikos blickende) Laches nicht ausreicht. Sehr lustig ist aber wieder, wie Sokrates 151 B die kraft der Mäeutik als unfruchtbar Erkannten verkuppelt mit Prodikos, aber auch ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι — das ist wieder die persiflirende Citirung des Antisthenes (vgl. oben S. 149), auf den hier schon darum angespielt ist, weil er eben mit Prodikos verkuppelt (Symp. IV, 62). Und ist es nicht rührend, wie Plato so gnädig (πάνυ εὐμενῶς) seine untauglichen Schüler in Menge (πολλούς) dem Kyniker zuweist? Das mag die Antwort sein auf Manches, was sich hinter den Coulissen zwischen den concurrirenden Schulen in Athen abgespielt hat.

Weit schwieriger ist es, über die ganze nun folgende Erörterung der These ἐπιστήμη = αἴσθησις zur Klarheit und Sicherheit zu kommen. Allerdings haben bereits nach Ansätzen Früherer Dümmler und Natorp unter Zustimmung Zeller's u. A. an zwei Stellen Antisthenes erkannt. 1. ist er 155 E unter den Materialisten verstanden, die als ἀμύητοι(!), ἄμουσοι und als σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι ἄνθρωποι charakterisirt werden, und die nur real setzen, was sie mit Händen greifen können, aber nicht das ἀόρατον (zu dem ja auch die Ideen gehören). 2. hat am schärfsten Bonitz erkannt, dass die ersten Einwände gegen Protagoras, die von Diesem hier in der fingirten Rede 166 ff. abgeschüttelt werden, nicht von Plato herrühren können, und wohl die Meisten sehen in dem ungenannten Antiprotagoreer Antisthenes. Und es ist zweifellos, dass die Einwände die Derbheit des Kynikers verrathen. Der erste vor Allem (vgl. Gercke, N. Jahrb. f. d. class. Alt. 1898 S. 586 f.), dass Prot. ebensogut sagen konnte, das Schwein oder der Affe sei das Maass aller Dinge, und dass er dann in der φρόνησις einer Kaulquappe gleichstehe. Die Thierparallelen und speciell das ὑηνεῖν, das von „Protagoras" als polemische Methode besonders gerügt wird, weisen ja unverkennbar auf Antisthenes, den auch der Vorwurf der δημηγορία und πιθανολογία gleich den πολλοί besonders hart treffen musste (162 D E). Ferner erinnert an den Ethnographen und Sprachforscher Antisthenes der Einwand von der Barbarensprache und den Buchstaben 163 B, und die folgenden Argumente von dem Schliessen der Augen und gar von dem einen hinterrücks zugedeckten Auge sind gerade kynisch handgreiflich. Vor Allem aber ist der auffallend durchgehende agonistische Anstrich antisthenisch: Theodor soll nach Spartanerart zum Ringen auf den Kampfplatz gezogen werden (162 A B); gleich einem unedlen Hahn (wieder ein kynisches Thier! vgl. oben S. 824) sprangen wir vor dem Sieg ab; ἀντιλογικῶς (Antisthenes' ἀντιλογικός!) trieben wir Wortspielereien (wie Antisthenes!), und obgleich wir nicht ἀγωνισταί, sondern φιλόσοφοι sein wollten, benahmen wir uns gleich jenen δεινοῖς(!) ἀνδράσιν (164 C); dann die Hilfe, die der bedrohte Protagoras benöthigt (E), der ἀνέκπληκτος (! s. oben S. 181 f.) ἀνήρ (165 B), der πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος, der dich festhält und nicht loslässt, bis du in Bewunderung der πολυάρατος(!) σοφία von ihm in Fesseln

übrigens auch der Theätet die ἀμύητοι persiflirend fernhält (155 E). Nun kommen die Schulanekdoten, die, wie gesagt, namentlich

---

gelegt wirst und überwältigt und gebunden nur gegen ein Lösegeld freikommst (D E). Als δυσμενῶς und μαχητικῶς bezeichnet endlich „Protagoras“ 168 B all dieses Vorgehen, in dem deutlich Antisthenes παλαιστικός hervortritt. Jenes ganze ἀγωνίζεσθαι τῷ τοῦ παιδὸς φόβῳ (168 D), jenes Wirken durch Erschrecken, wobei so echt kynisch Alles als δεινόν vorgebracht wird (162 E 163 E 165 A B), und gerade als billig zu habendes, autoritäres Erschrecken eines Knaben (s. noch 166 A, vgl. oben S. 238 u. Hense, Rh. M. 45. 551, Giesecke, Lpz. Diss. 1891, 112ff.), überhaupt die Erledigung wichtigster Fragen mit Knaben (168 D E), all das stimmt trefflich zu Antisthenes und seinem pädagogischen Protreptikos. Dort war ja auch zuerst die Sophisteneinkehr beim reichen Kallias vorgeführt, auf die der platonische Protagoras zurückblickt, und die uns sicherlich besser als dieser Dialog die Anspielung hier auf Kallias als ἐπίτροπος des Protagoras 164 E erklärt hätte. Jedenfalls spielt also Plato hier auf eine frühere attische (nicht abderitische oder kyrenaische) Behandlung der Frage an. Directer auf den kynischen Protreptiker zur δικαιοσύνη gemünzt, der stets die Sorge für die Tugend predigt, ist, was „Sokrates“ ausser dem kynischen Scheltwort ῥᾳθυμότατος (166 A) als schwersten Vorwurf von „Protagoras“ hören muss (167 E): μὴ ἀδίκει ἐν τῷ ἐρωτᾶν· καὶ γὰρ πολλὴ ἀλογία (!) ἀρετῆς φάσκοντα ἐπιμελεῖσθαι μηδὲν ἀλλ' ἢ ἀδικοῦντα ἐν λόγοις διατελεῖν. Der Kyniker unaufhörlich Gerechtigkeit im Handeln fordernd und dabei unaufhörlich ἐν λόγοις ἀδικῶν, — das ist ein schlagendes Bild; aber noch schlagender ist nun die Erklärung, worin das ἀδικεῖν besteht: in der Vermischung zweier Methoden des ἀγωνιζόμενος παίζειν καὶ σφάλλειν mit dem διαλεγόμενος σπουδάζειν (ib.). Ist nicht das ἀγωνίζεσθαι im διαλέγεσθαι, das παίζειν ἅμα σπουδάζων gerade die Methode des Kynikers? Ist es nicht gerade auch das Hineintragen der Agonistik und Paidiastik in die ernste dialektische Protreptik, das Plato im Euthydemus rügt, der ja eben den antisthenischen Protreptikos kritisirt? Auch hier im Theätet sahen wir ja die Agonistik, und das Schwein als Maass aller Dinge, Protagoras als Kaulquappe, das zugehaltene Auge u. dgl. sind natürlich paidiastisch zu nehmen. Und nun sagt hier eben Plato dem Kyniker 168 A: mit deiner agonistisch-paidiastischen Behandlung ernster Fragen nach Art der πολλοί bringst du die Leute in der Aporie nicht zur Einkehr, sondern zum Hass gegen die Philosophie, zu der du sie doch gerade antreiben willst. So bricht also Plato hier den Stab über die Methode des antisthenischen Protreptikos. Und er hütet sich auch weiterhin, principiell in dessen Methode, das παίζειν πρὸς μειράκια, zu verfallen (168 E 169 C D). Er hat es nicht verhindert, dass diese Methode für den Kyniker classisch ward.

Soweit ist Alles klar, und man hat ja auch bereits Antisthenes als den von Plato berücksichtigten ersten Opponenten gegen Protagoras und gegen die These ἐπιστήμη = αἴσθησις anerkannt. Aber man kommt in Schwierigkeiten, wenn man Antisthenes auf diese blosse Oppositionsrolle beschränken will. Alle, die es wollen, müssen in ernster Verlegenheit sein, wenn sie aufzeigen sollen, dass und inwiefern hier Antisthenes entgegengesetzter

die niedrigen, thierischen Beispiele des Kynikers parodiren. Davon abgesehen scheint mir Nr. 1 mit der absonderlichen Methode,

Ansicht ist. Bedeutet die These αἴσθησις = ἐπιστήμη einen extremen Sensualismus, so wird ihr der Materialist Antisthenes, der nichts Unsichtbares als wirklich zugab, nicht widersprochen haben. Betont man die objective Seite des hier vorgetragenen Relativismus, die Begründung, dass man nichts fixiren, kein festes Prädikat von etwas aussagen dürfe, so ist das eben die Begründung des bekannten antisthenischen Satzes, dass man nichts wirklich definiren könne, und den Standpunkt, der alle Prädikate und Werthe differenzirend in wechselnde Relationen, in ein πρός τι auflöst, haben wir zur Genüge bei Antisthenes kennen gelernt. Betont man aber die subjective Seite dieses Relativismus: dass in der Wahrnehmung kein Irrthum sei, da ja verschieden Wahrnehmende Verschiedenes wahrnehmen, so beruht darauf ja gerade die These des Antisthenes, dass es keinen Widerspruch und keine Täuschung gebe, weil die sich Widersprechenden von Verschiedenem sprechen (Frg. S. 37). Der Satz von der Berechtigung alles φαίνεσθαι ist ja eins mit der ausdrücklich antisthenischen Leugnung aller Täuschung und alles Widerspruchs, die in dem (als Antistheneskritik hier parallel gehenden) Euthydem ausdrücklich auf Protagoras zurückgeführt wird (286 B C). Und Antisthenes sollte hier gerade Protagoras widersprechen? Seine Autorität als Lehrer konnte er dabei wie „Protagoras" 166 D ff. retten, indem er nicht Wahrheit, aber Besserung (!) als Arzt (!) verhiess (von der pädagogischen Seelenspeise hat er im Protreptikos gesprochen, s. Frg. II und dazu Norden, Jahrb. f. Phil. 19. Spl. S. 369, vgl. Prot. 313 C ff.). Betont man endlich hier den Heraklitismus der vorgetragenen Theorie, so erkennen gerade Diejenigen, die in dem befehdeten Herakliteer Aristipp sehen wollen, den kynischen Vorläufer der Stoa mit Recht ebensogut als Herakliteer an. Ich will von Allem absehen, was sonst schon dafür sprach, aber sehe man doch, wie hier der Heraklitismus eingeführt wird und mit seinen Gründen zu Wort kommt (152 C — 153 D). Zunächst soll Protagoras πάσσοφος (!) für den grossen Pöbelhaufen (!) in Räthseln gesprochen und nur seinen Schülern im Geheimen die Wahrheit mitgetheilt haben. Das ist ja wieder die uns bekannte antisthenische Mystificationsidee, die Plato so oft persiflirt. Und nun wird für diesen „garnicht üblen" mysteriösen λόγος, der ὀρθῶς die Beziehung, Bewegung, Mischung von Allem zu Allem, behauptet (vgl. den Kyniker L. D. VI, 73: καὶ τῷ ὀρθῷ λόγῳ πάντ' ἐν πᾶσιν καὶ διὰ πάντων), im Gegensatz bloss zum bewegungsfeindlichen Eleatismus (gegen den Antisthenes Frg. 35, 4 die Bewegung auch wieder paidiastisch rettet) ein Heer (!) von Philosophen und Dichtern aufgeboten mit dem Feldherrn (!) Homer an der Spitze. Hier haben wir Antisthenes mit seiner Agonistik, seiner Autoritätensucht, seiner Archaistik, seiner philosophischen Dichterinterpretation und seinem Homercultus. Von Aristipp sind uns all diese Züge nicht bekannt, und dass Plato ernsthaft von sich aus um Okeanos' und Tethys' willen Homer zum Herakliteer macht, wird Niemand glauben. Zudem citiren auch Aristoteles und Spätere die Archaisirung der altionischen Naturphilosophie mit demselben Homervers deutlich nach Antisthenes (vgl. S. 171 u. unten). Die literarische Construction von Homer und Epicharm als Häuptern der Tragödie und Komödie

Entfernungen zu messen, **Thales** zu karrikiren, der wohl **im kynischen Symposion** gerühmt ward, dass er nicht nur die

---

(die gerade der Protreptikos zusammen auffasste, s. unten) muss irgendwo (vermuthlich dort) begründet worden sein. Vor Allem lesen wir ja auch in der Parallelkritik des Euthydemus 286 C, dass gerade die relativistische These des Antisthenes viele Vorläufer habe, Protagoras καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι (!), die eben nun hier im Theätet genannt werden, Homer an der Spitze, dann namentlich Heraklit und Empedokles (152 E, vgl. Homer und Heraklit καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον 160 D und nam. 179 E wie im Euthydem καὶ ἔτι παλαιοτέρων). Und nach dieser feierlichen Trompeterschaar von Autoritäten lässt Plato einen lächerlich schwachen Trupp von Argumenten für die Bewegungstheorie aufmarschiren, denen aber das μειράκιον natürlich erliegt. Erst ein oberflächlicher Hinweis auf das heraklitische Feuer (das auch der Kyniker cultivirte, vgl. S. 178 f. 472 etc.), dann ein huschender Fingerzeig auf die empedokleische ζῴων φύσις (die auch Antisthenes beachtete und verwerthete, vgl. seine Schrift περὶ ζῴων φύσεως und unten), dann zwei für die Bewegung als Weltprincip schlagende Gründe: Trägheit ruinirt die Leiber, Gymnastik und Bewegung stärkt sie, und Lernen und Ueben curirt und bessert die Seele, Nichtüben und Nichtlernen lässt nichts lernen, wohl aber vergessen. Und dieser pädagogisch-moralische Heilsappell (2 Mal σώζεσθαι), der Heraklit benutzt, um die Uebung und Arbeit zu preisen, soll kyrenaisch und nicht gerade kynisch sein? Die Kyrenaiker verwarfen die starke Bewegung des πόνος, der sichtlich hier empfohlen ist. Plato lässt diese Gründe in ihrer ganzen Dürftigkeit und antithetisch vorgetragenen Pedanterie wirken. Wem aber noch zweifelhaft ist, dass und wen Plato hier persiflirt, der sehe, womit er jetzt die scheinbare Fülle der Gründe (soll ich erst noch dies anführen etc.) ausdrücklich „krönt": das goldene Seil bei Homer, an dem die Götter Zeus herabzuziehn versuchen sollen, sei nichts Anderes als die Sonne, deren beständiger Umschwung Alles erhält (zum 4. Mal σώζειν), deren Stillstand Alles verderben würde. Brauche ich zu sagen, dass diese gewaltsame Interpretirung Homer's Antisthenes hier kenntlich macht? Und wir haben ja g e r a d e d i e s e s A r g u m e n t: den Umschwung der Sonne als Beispiel eines beständigen, dem Gedeihen aller Wesen förderlichen πόνος, in der III. Diorede und noch weiterhin für Antisthenes festgestellt (vgl. oben S. 380 ff.).

Damit ist der Beweis für die heraklitische These erschöpft. Aus ihrer nun folgenden Anwendung und Behandlung hebe ich als Anspielungen auf Antisthenes nur hervor: das Beispiel des κύων, das nicht absichtslos gewählt ist, 154 A, da es 171 C wiederkehrt, dann vielleicht das Euripidescitat 154 D, sicherer aber die ib. anschliessende Agonistik der δεινοὶ καὶ σοφοί, ferner wieder eine lächerliche Dichterinterpretation 155 D: die Thaumastochter Iris bei Hesiod als Zeugniss für das θαυμάζειν als Anfang der Philosophie (das schon früher auf Antisthenes wies, oben S. 171). Vor Allem aber muss doch hier die ausführliche und amüsante Charakteristik der Herakliteer 179 D E 180 entscheidend sein, und diese Charakteristik, das wird jeder Leser zugeben, geht nicht auf Todte und Fremde, sondern auf persönlich Bekannte, wie auch Plato hier von deren Verhalten in der Schule spricht (180 B), und die hier geschilderte bewegliche, nie festzu-

kühnsten Gestirnmessungen vornahm, sondern auch z. B. die Pyramiden aus ihrem Schatten gemessen habe. Das Symposion scheint

haltende, schlagfertige, immer verblüffende Agonistik ist genau die Methode der Sophisten im Euthydem, in denen ja Antisthenes kritisirt wird, und erinnert in der Schilderung des plötzlichen, unwiderstehlichen Angriffs des Gegners mit Schlagworten an die lakonische Philosophie Prot. 342 E, in der ja auch Antisthenes persiflirt wird. Und für diesen passt es doch wirklich, dieses stete Streiten und Kämpfen, dieses „Erschrecken mit neugeprägten Worten", dieses „Schiessen mit mysteriösen Pointen", aber auch das Streben die Schüler sich ähnlich zu machen, und namentlich das ἐνθουσιάζειν und überhaupt die problematische Natur (αὐτοὺς ὥσπερ πρόβλημα), vor Allem aber wieder die archaisch-poetische Interpretation: diese Herakliteer sind zugleich Homeriden (179 E), und sie haben das, was die Alten (!) in dem Mythus von Okeanos und Tethys als Eltern der Welt für die Menge (!) poetisch verhüllten (!), nun als die Weiseren offenbar gemacht, damit auch die Schuster ihre Weisheit lernen und sie ehren und sich nicht länger einbilden, dass irgend etwas unbewegt sei (180 D E). Weiss man eine bessere Erklärung für diesen Hohn Plato's, als dass Antisthenes, der Homerinterpret, den Schuster Simon als schätzbare Figur für seine Dialoge heranzog (vgl. oben S. 71. 306 f.)?

Die „flüssigen" Herakliteer treten den eleatischen „Ständern" gegenüber, und Plato schildert sich hier mit halbironischer Bescheidenheit zwischen zwei Lagern, die offenbar damals sich gegenüberlagen, in die Mitte gezogen, in die Mitte zwischen παμπάλαιοι καὶ πάσσοφοι, zwischen die beiden älteren Sokratiker, den damaligen Verfechter des Eleatismus, Eudemos, und den kynischen Herakliteer, und wirklich bedeutet ja die platonische Lehre eine geniale Vermittlung zwischen Elea und Ephesos, und das heisst eben zwischen Megariker und Kyniker. Wie Kant's Kriticismus nicht zwischen Descartes und Locke vermittelt, sondern erst zwischen dem (durch das Erscheinen der nouveaux essais 1765 wieder gehobenen) Leibniz'schen Rationalismus und Hume, wie jede echte Philosophie als Rettung aus einer brennenden Fragenschicht und nicht aus erloschenem Streit kommt, so muss auch Plato aus der philosophischen Situation seiner Zeit verstanden werden, und was muss ihm näher und wichtiger gewesen sein als der metaphysisch-erkenntnisstheoretische Gegensatz der beiden Sokratiker? Plato liefert nur die Kritik des einen, des Herakliteers und lehnt hier 183 E f. die des Andern ab unter durchsichtigen Entschuldigungen, die seine Freiheit wahren, und mit Reverenz eben gegen diesen Andern, den Eleatisirenden, dem die Schrift ja gewidmet ist. Die Zusammenkunft des jungen Sokrates mit Parmenides (ib.) wird man jetzt seit Siebeck's richtiger Deutung des platonischen Parmenides nicht mehr als Anspielung auf diesen weit späteren, anders adressirten Dialog auffassen. Aber der antisthenische Sokrates hat mit dem (megarischen) Eleatismus gestritten (Frg. 35, 4. Vgl. auch des Diogenes mehrfache Polemik gegen die Schule des Eukleides L. D. 24. 38. 39). Der extreme Relativismus und Nominalismus des Antisthenes, wie er in den Sätzen von der Leugnung des Widerspruchs und der Definition jede synthetische Einheit und Festigkeit zerstört, ist nur zu verstehen als halb paidiastische Kampftheorie gegenüber einem Absolutismus, wie ihn

vom Zirpen der Cicaden, überhaupt vom Singen der Insecten gesprochen zu haben (vgl. oben S. 824 und das *τερετίζειν* des

Eudemos und späterhin die Ideenlehre vertraten, und die Ideenlehre, deren extremer Realismus (im scholastischen Sinn) den Heutigen so unverständlich ist, erklärt sich als Rettung der fixirbaren Qualitäten aus der sie damals (wie hier die Grösse, die Weisse etc.) in wechselnde Relationen auflösenden und damit alle Wissenschaft bedrohenden Theorie des Antisthenes. Und Antisthenes selbst sehe man wieder, wie er Frg. 35, 4 (vgl. L. D. VI, 39) dasteht, vor den eleatischen, vom Megariker erneuerten Antilogieen gegen die Bewegung, — da begreift man, dass er sich nicht anders zu helfen weiss als durch den Nothschrei: *οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν*, da übertreibt er, auch hier Plebejer gegen den Tyrannen, das Recht des Individualismus gegenüber dem gewaltthätigen Absolutismus, da fordert er mit Galgenhumor das Recht der gesunden Sinne, die Bewegtes zeigen, und in diesem Sinne verficht er die These *αἴσθησις = ἐπιστήμη*. Es ist ihm nicht ganz wohl bei seiner Paradoxie; er übertreibt mit Bewusstsein, paidiastisch, und Plato tadelt sein Hineinmischen der *παιδιά* in die *σπουδή* und hat seinerseits, wie er's vorschreibt, beide getrennt, im Euthydem die paidiastisch-agonistische Kritik dieses Standpunktes geliefert, im Theätet die ernsthaft dialektische, die er ebenso verdient. Denn es ist eine gewaltige *σπουδή* in dem Standpunkt des Antisthenes. Als Reaction und Complementärerscheinung gegenüber dem megarischen Absolutismus kommt dieser relativistische Nominalismus mit seiner paradoxen Skepsis ebenso nothwendig, wie aus der Reaction wieder gegen ihn die platonische Ideenlehre ersteht. Das sieht man nirgends klarer wie im Theätet, als dessen grosses Programm sich die Abrechnung mit dem antisthenischen Nominalismus offenbart, was man durch die Hereinziehung Aristipp's verwirrt hat, auf den hier nur wenige halbe Möglichkeiten weisen, und das auch nur darum, weil er auf diesem Gebiet seinem ethischen Feinde Antisthenes näherstand, auf den hier direct alle bestimmten und allgemeinen Züge weisen. Auch Dümmler giebt übrigens zu (Kl. Schr. I, 61, 3), dass die kyrenaische Lehre *καὶ τὰς αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν* (L. D. II, 93) der These *αἴσθησις = ἐπιστήμη* direct widerspricht.

Man wird schon lange den einzig schwerwiegenden Einwand auf den Lippen haben, dass dann Antisthenes zwei entgegengesetzte Standpunkte vertreten müsse, da ihm ja anerkanntermaassen die Einwände gegen den die These Theätet's begründenden sog. heraklitisch-protagoreischen Relativismus gehören. Wenn ich hier wählen müsste, so würde ich ohne Bedenken eher jene unbedeutenden Einwände für Antisthenes preisgeben als diesen grundlegenden Standpunkt, der doch nun unzweifelhaft (vgl. nochmals das Zeugniss Euthyd. 286) hinausläuft auf seine Negirung des Widerspruchs, der Täuschung und auf seine sensualistische Begriffsleugnung. Wenn jener Standpunkt nicht der des Antisthenes ist, dann dürfte man verlegen sein, überhaupt dessen Standpunkt anzugeben. Aber das Dilemma ist aus zwei Gründen nicht so gefährlich, als es aussieht. 1. müssen ja auch bei Antisthenes Einwände gestanden haben, denn er schrieb ja Dialoge, und so muss er auch den Gegenstandpunkt haben zu Worte kommen lassen. Hier völlig klar und scharf Argumente und Gegenargu-

Diogenes L. D. 27. 104), und da mag die hier in Nr. 2 gegebene stoische Erklärung für das Summen der Mücken schon kynisch

mente zwischen ihm und Plato durch die doppelte Dialogik hindurch zu scheiden, wird kaum möglich sein. Man denke sich, wie schwer es für uns wäre, Plato rein herauszulösen, wenn er uns nicht erhalten wäre, sondern nur eine dialogische Kritik des Theätet, in die anonym dessen Argumente und Gegenargumente hineingearbeitet wären. Zudem freut sich ja gerade Antisthenes, wie es die hier parallele Kritik des Euthydemus persiflirend bezeugt, am wilden Agon der Gründe und Gegengründe, die keine Gewissheit übrig lassen. Das beweist ja erst sein οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν oder, wie es hier im Theätet heisst: die Wahrheit ist für Jeden, wie sie ihm erscheint. Es ist παιδιά dabei, aber der tiefste Punkt der σπουδή entdeckt sich auch hier. Wie Kant durch die Antinomien das Wissen zerstörte, um dem Glauben Platz zu machen, so treibt Antisthenes Eristik, um auf das Grab des blossen Wissens seine moralisch-religiöse Tendenz zu pflanzen, und wie hier „Protagoras" verheisst er statt der Wahrheit Heil und Besserung.

2. aber hat der von Plato kritisirte Standpunkt durchaus nicht eine einheitliche Form. Man hat längst mit Recht betont, dass hier drei Sätze copulirt sind: a. der Satz des Theätet: Wissen ist Wahrnehmung, b. der Satz des Protagoras vom Menschen als Maass aller Dinge, c. der Satz des Heraklit: Alles fliesst. Den Satz des Theätet hat weder Heraklit noch Protagoras ausgesprochen, und es geschieht absichtlich, dass Theätet die Einheit seines Satzes mit den beiden andern schwer begreift. An den Satz des Theätet wird der des Protagoras als τρόπος τις ἄλλος, dasselbe zu sagen, angehängt (152 A) und diesem wieder die These Heraklit's als begründendes Mysterium, als esoterischer Kern eingefügt (152 C D 155 D) und zugleich eine Beweismethode μέθοδος für den Satz des Theätet genannt (183 C). Nun sagt Plato, wie man auch schon erkannt hat, deutlich genug, dass er einen Jüngeren bekämpft, der sich auf Heraklit beruft und mit Protagoras übereinstimme. Er spricht von den jetzigen ἑταῖροι Heraklit's (179 D), von den Späteren, die die Bewegungstheorie den Schustern offenbar machen (180 D), von den Schülern des Protagoras, denen er erst die hier zu kritisirende Lehre verrathen (152 C); er fügt zu Protagoras hinzu: „und Jeder, der dasselbe sagt" (154 B 178 B), citirt absichtlich im Plural anonym die σοφοί etc. (156 A 157 B), ja verbessert sich: die Ansicht eines Mannes (Protagoras) oder vielmehr mehrerer (155 D). Man beachte: Heraklit und Protagoras sind durchaus nicht eins oder auch nur gleichstehend, sondern ein Jüngerer ist Verfechter der heraklitischen Theorie, die den geheimen Kern enthalte für das, was Protagoras in anderer Weise sage. Aber wer behauptet das vom geheimen Kern? Wer copulirt Protagoras und Heraklit durch die antisthenische Mysteriumsidee? Antisthenes selbst, eben der jüngere Herakliteer oder der persiflirende Plato? Ist Plato der Copulirende, dann ist deutlich, dass Antisthenes als Herakliteer Protagoras widersprechen konnte, und dann sagt ihm Plato: siehst du denn nicht, dass Protagoras, den du befehdest, „im Geheimen" (um in deiner Sprache zu reden) dasselbe sagt wie Heraklit, den du verfichtst? Dass aber Heraklitismus und Protagoreismus nicht einig sein müssen, sondern sich

sein (vgl. zu V. 157 ff. S. 832 f.). Zu Nr. 3 hat man allgemein wieder den Theätet mit der Anekdote 174 A verglichen. Wie im Theätet

widersprechen können, zeigt ja gerade der Theätet schlagend in der Figur Theodor's, der ein besorgter ἑταῖρος des Protagoras, aber Todfeind der Herakliteer ist und so offenbar die Gegenfigur für den Kyniker abgab. Doch auch wenn Antisthenes selbst bereits Protagoras und Heraklit copulirte, bleibt ihm als Herakliteer doch noch die Möglichkeit einer formalen Opposition gegen Protagoras, gegen seinen „anderen", exoterischen Ausdruck. Nun ist keine Frage, dass der Subjectivismus, der im Theätet als Theorie des Protagoras erscheint, und der heraklitische Relativismus in der antisthenischen Lehre zusammenfallen und hier von Plato mit Recht zusammen bekämpft werden. Andererseits ist auch nicht zu bezweifeln, dass von Antisthenes vor Allem das Argument vom Schwein als Maass aller Dinge vorgebracht wird. Aber man sehe doch, wie es vorgebracht wird: τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἡδέως εἴρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν· τὴν δὲ ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν, das Schwein sei das Maass aller Dinge (161 C). Also: der Subjectivismus wird zugestanden, der Ausdruck ἄνθρωπος μέτρον bekämpft. Aber es ist hier zwischen Protagoras und Antisthenes nicht bloss eine Differenz des Ausdrucks. Der Standpunkt, den Plato bekämpft, und der hier ausgedrückt ist: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν, der offenkundig identisch ist mit dem οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν resp. ψεύδεσθαι, also der antisthenische Standpunkt ist, zeigt sich als Subjectivismus in extremer Form, als Individualismus (ἑκάστῳ!). Andererseits zeigt das Dictum des Protagoras noch generelle Form (ἄνθρωπος!), und der Einwand, dass es statt Mensch ebensogut Schwein heissen könnte (weil es eben ἕκαστος heissen müsste), ist gerade ein Einwand des Individualismus gegen die generelle Form. Gomperz hat mit Recht diese Differenz des Generellen und Individuellen beachtet, doch ich glaube, seine Auffassung lässt sich mit der seiner Gegner versöhnen. Protagoras hat sicher noch genereller nicht nur gesprochen, sondern auch gedacht; aber er hat auch sicherlich nicht im Princip generell gedacht im Gegensatz zu individuell. Manche Streitfrage moderner Auffassung lässt sich so lösen, dass man ältere Dicta am besten in unbestimmter, unbewusster Schwebe hält über Gegensätzen, die erst später aufbrachen, und der Gegensatz des Generellen und Individuellen brach in voller Schärfe erst für die begriffskritische Sokratik auf. Gomperz und Natorp scheinen darin einig zu sein dass sie das Wort des Protagoras gegen die Eleaten gerichtet sehen, und das wird das Richtige sein (dann dürften die ὄντα und μὴ ὄντα mit Gomperz sich auf Existenz beziehen, und Protagoras mit Natorp das Recht des φαίνεσθαι gewahrt haben). Jedenfalls vertritt dann Protagoras auch einen Subjectivismus, nur weniger extrem, wie ihn Antisthenes bekennt, und wie ihn Plato allein hier bekämpft (ἑκάστῳ!). Ob also Antisthenes bereits sich zu Protagoras bekannte oder ihm mehr opponirte und erst Plato ihn mit Jenem copulirte, in jedem Falle besteht sowohl ein Recht, Protagoras und Antisthenes zu vereinigen (denn sie gehen beide als Subjectivisten in derselben Linie gegen Elea resp. Megara), wie auch ein Recht für Antisthenes, zugleich Protagoras zu opponiren, denn er ist extremer als Dieser. Und er kann extremer sein, weil er einen positiven Halt auf der schiefen Ebene

Thales wird hier Sokrates in der peinlichsten Weise im Aufblick zur Sternbetrachtung gestört. Kann man diese Parallele

---

des Subjectivismus hat und so erst recht gegen Protagoras umbiegen kann. Damit wird erst die Stellung des Antisthenes und seine erkenntnisstheoretische Paradoxie verständlich. Der Mensch sei das Maass aller Dinge? Was der Mensch kann, das kann auch das Schwein; für Jeden gilt seine Meinung; Jeder hat Recht von seinem Standpunkt; theoretisch hat jeder Recht, aber praktisches Maass, das Maass des Guten ist nur der φρόνιμος, nicht als Mensch, sondern als Individuum. Das ist der Einwand des Antisthenes gegen Protagoras, in dessen Linie er doch zugleich weitergeht. Er musste erst im Subjectivismus wie Stirner über Feuerbach hinausgehn, dem wirklich Protagoras verwandt ist, musste erst den „Menschen" zerschlagen, um das Individuum hervorzustellen und dann das weise Individuum zu krönen. Man beachte: er krönt nicht die Wissenschaft, sondern den Weisen. Er leugnet jedes objective Kriterium, gerade weil er so absolut das weise Subject als Kriterium herausstellt. Die Paradoxie des antisthenischen *οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν* resp. *ψεύδεσθαι* oder wie es im Theätet positiv ausgedrückt wird: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν*; diese uns unmöglich scheinende Paradoxie wird sofort verständlich, sobald wir sehen, dass sie zusammenfällt mit der ethischen Adiaphorie des Kynikers. Es ist eine geschlossene Lehre: es giebt objectiv nichts Absolutes; Alles gilt gleich, Alles mischt sich (Diogenes L. D. 73); alle Ansichten und Wahrheiten, alle Prädicate (daher auch alle Definitionen), alle Werthe sind relativ; absolutes Kriterium ist nur der Weise, der das Gute und Böse scheidet. So braucht der Kyniker die Zerstörung alles Objectiven als Folie, und er freut sich, es auszuführen: ringsherum Sintfluth, aber über den heraklitischen Wassern schwebt in heller Glorie der moralische Weise.

Aus der Polemik Plato's gegen diesen Standpunkt tritt die im Text verwerthete Episode hervor, deren Einschiebung hier völlig räthselhaft ist, wenn nicht in der vorhergehenden Debatte Antisthenes' Protreptikos bekämpft worden ist (vgl. oben im Text). Dann aber haben wir hier dieselbe Situation wie im Euthydem, der sich überhaupt als paidiastische Parallelschrift zum Theätet herausgestellt hat. Dort wie hier kritisirt Plato den Protreptikos des Antisthenes und wehrt zugleich Isokrates ab, der Diesen angegriffen hatte. Dort wie hier thut es Plato aus dem Bedürfniss, zu erklären: ich streite zwar gegen Antisthenes, aber gegen den Angriff des Rhetors erkläre ich mich mit ihm als sokratischen Philosophen solidarisch (vgl. Näheres oben im Text). Im Euthydem steht diese Abwehr am Schluss; hier muss die Stelle besonders erklärt werden. Zunächst geht natürlich bei der Besprechung des *δίκαιον* und *συμφέρον* der *πόλις* am ehesten der Weg zur Rhetorik ab, wie es sich p. 172 zeigt. Nun hatte Isokrates anerkanntermaassen Antisthenes als Lehrer der *εὐδαιμονία*, der *ἀθανασία* und der *μέλλοντα* lächerlich gemacht (c. soph. 2. 4). Darum auch erhebt sich die Episode zur Erörterung der wahren *εὐδαιμονία* und Unsterblichkeit, die von der Rhetorik verkannt würden; darum steht sie auch unmittelbar vor der Widerlegung aus der Kenntniss der *μέλλοντα* (p. 178). Bevor Plato Antisthenes eben aus dem ernsthaft widerlegt, was Isokrates an ihm verspottet hatte, sieht er sich veranlasst, gegen Jenen Front zu machen. Und

zwischen Thales und Sokrates erklären? Es ist deutlich, dass Aristophanes die Thalesanekdote vor Augen hatte und sie noch

---

die Erörterung vor und nach der Episode schliesst sich deutlich zusammen: die von Plato hier bekämpfte, von Antisthenes verfochtene These besagt: Alles ist subjectiv; sogar der Inhalt des δίκαιον ist subjectiv, ist νόμος, hängt ab von dem, was die einzelne πόλις als νόμιμον setzt. Thatsächlich hat Antisthenes, wie sich öfter zeigte (s. noch unten), das δίκαιον als νόμιμον bestimmt und gerade im Protreptikos gezeigt (vgl. Mem. IV, 2), wie relativ aller Inhalt des δίκαιον ist, dass selbst Lüge und Raub δίκαιον sein können; weiteres Material zur Relativität und Subjectivität hat der Kynismus aus den νόμιμα βαρβαρικά beigebracht, die Blutschande und Menschenfrass sanctioniren. Das δίκαιον gilt als τὸ κοινῇ δόξαν, — so meinen es die, die nicht ganz das Wort des Protagoras zum ihrigen machen (172 C). Man sieht wieder, Plato kämpft nicht gegen Protagoras, sondern gegen einen Halbprotagoreer. Das δίκαιον mag von der Meinung der πόλις abhängen, aber auch das συμφέρον? so fragt Plato (172 A B), und gerade Antisthenes hat ja das δίκαιον als das τοῖς πλείστοις συμφέρον erklärt. Das δίκαιον, so fährt Plato nach der Episode 177 C fort, mag subjectiv sein, das Nützliche nicht, denn es hängt von der Zukunft ab, und darüber entscheidet nicht das jeweilige Subject, sondern der Kenner der μέλλοντα, und das will ja gerade Antisthenes sein. So wird er hier durch sich selbst geschlagen. Das Nützliche ist das Gute der Zukunft. Magst du das δίκαιον als Convention erklären, das ἀγαθόν war noch Niemand so tapfer(!) als conventionell durchzufechten(!), — es wäre denn ein Scherz(!) und eine Wortspielerei(!), sagt Plato hier 177 D E und deutet damit wieder auf die im Euthydem charakterisirte agonistische, onomatologische Paidiastik des Antisthenes. Der Kyniker hat wirklich alles Andere für conventionell oder adiaphor erklärt, nur nicht das ἀγαθόν. Alle einzelnen ἀγαθά giebt er preis, aller Inhalt des Moralischen (auch des δίκαιον) ist flüssig, aber das Gute (auch das δίκαιον) selbst hat sein sicheres, absolutes Kriterium. Nur ist es eben kein inhaltliches, objectives Kriterium, sondern ein subjectives; es wohnt nicht in den Sternen der platonischen Idee, sondern in der Brust des Weisen. Der Unweise fehlt immer, der Weise nie. Gerade um den Weisen triumphiren zu lassen, zersetzt der Kyniker alle bestimmten Normen und Werthe. In der Person des Weisen liegt das absolute Kriterium des ἀγαθόν. So weigert sich auch Antisthenes das ἀγαθόν selbst (resp. sein Gegentheil) als conventionell anzuerkennen, wie die einzelnen δίκαια nur gelten, ὅταν δόξῃ (172 C) und so widerspricht er auch dem euripideischen Vers: τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ mit dem Gegenvers: αἰσχρόν τό γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῇ, κἂν μὴ δοκῇ (Antisth. Frg. 54, 20). Das Conventionelle der einzelnen Norm — Euripides spricht hier wohl gerade von der Geschwisterehe (vgl. Dümmler, Kl. Schr. I, 217) — wollte der Kyniker sicher nicht bestreiten, nur die Conventionalität des αἰσχρόν überhaupt. Denn was der Weise thut, ist nie αἰσχρόν, und wenn es aller Convention in's Gesicht schlägt. Jedenfalls zeigt das Fragment, dass Antisthenes bei dieser Debatte betheiligt ist.

Und die eben besprochene Stelle zeigt für die ganze Debatte noch ein Anderes, das zugleich weiterführt. Was erklärt hier 172 B C die bekämpfte Theorie für giltig? Die πόλεως δόξαν, τὸ κοινῇ δόξαν, ὅταν

kynischer gemacht hat. Nun ist allgemein zugestanden, dass der Theätet mit der thrakischen Magd, die über den Unfall des

δόξῃ καὶ ἕσον ἂν δοκῇ χρόνον und nach der Episode 177 C D τὰ πόλει δόξαντα und überhaupt τὸ ἀεὶ δοκεῖν τοῦτο καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ δοκεῖ, und ebenso wird 161 C die zu kritisirende These citirt. Aber lautet sie denn nicht ἐπιστήμη = αἴσθησις? Und wird nicht die Wissensgeltung des δοξάζειν erst im II. Theil des Theätet von p. 187 an geprüft? Man sieht, dass es Willkür ist, die Verfechtung der αἴσθησις und des δοξάζειν zu trennen und für beide verschiedene Vertreter zu suchen. Erst Plato, das hat Natorp richtig gesehen, scheidet αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη; aber daraus folgt, dass die Scheidung der gegnerischen Theorien hier künstlich ist. Wenn man im II. Theil des Theätet bei der Prüfung des δοξάζειν bereits z. Th. Antisthenes als kritisirten Gegner erkannt hat, so folgt daraus nicht, dass der kritisirte Gegner im I. Theil, bei der Prüfung der αἴσθησις, ein Anderer (etwa Aristipp) sein müsse, sondern es folgt, da nur Plato Beide scheidet, eher das Gegentheil. Und es ist ja klar, dass beide, die Geltung der αἴσθησις und die des δοξάζειν, dem Subjectivismus dienen, den eben Antisthenes vertritt, und dass sein psychologischer Monismus (vgl. S. 589—628) beide nicht trennt, also nicht das Eine ohne das Andere verfechten kann. Thatsächlich bewiesen ja die Stellen, dass in der Kritisirung der αἴσθησις hier zugleich das δοξάζειν kritisirt wird, und umgekehrt zeigt sich, dass die Betonung des δοξάζειν zugleich die der αἴσθησις mitnimmt. Man mache sich klar, dass die 1. These, wie sie da steht: Wissen ist Wahrnehmung, niemals von einem Denker verfochten worden ist und verfochten sein kann; sie ist nur möglich als These des Sensualismus, d. h. in der Fassung: Wahrnehmung ist die Grundlage des Wissens. Und in dieser Fassung verträgt sie sich nicht nur mit der Theorie des δοξάζειν, sondern ist sie auch geradezu Voraussetzung der hier p. 201 ff. kritisirten anerkanntermaassen antisthenischen Theorie, dass die Erkenntniss ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου sei und nur auf die Zusammensetzung der Elemente gehe, die selbst nur αἰσθητά seien (202 B). Ebenso ist sie Voraussetzung des Vergleichs der Seele mit der Wachstafel p. 191 C ff., der eben die Prävenienz der Wahrnehmungen in die leere Seele (vgl. diese auch beim Taubenschlagvergleich 197 E) veranschaulicht und der, wie Locke zeigt, der offenkundige Ausdruck des Sensualismus ist und bereits von Dümmler für Antisthenes, der nun einmal Sensualist ist, in Anspruch genommen wurde (Kl. Schr. I, 52 f.). Zweifellos mit Recht.

Zunächst ist es sicher, dass Plato hier nicht seine Erfindung vorträgt. Denn 1. wird Niemand ein so grossartiges Lehrbild construiren und ausmalen, bloss um es sich in den Weg zu stellen und es widerlegen zu müssen, 2. wird Niemand das lächerliche Wortspiel κέαρ = κηρός (194 C) Plato als ernsthafte Begründung und nicht vielmehr als Persiflage zutrauen, und dass sich Plato über die Verwerthung des Bildes lustig macht, zeigt auch das ironische Lob, das er sich bei der Vorführung vom παῖς spenden lässt (ὑπερφυῶς μὲν οὖν 194 D und noch einmal 195 B, ὀρθότατα ἀνθρώπων λέγεις ib.), um sich dann als Schwätzer anzuklagen. 177 D nennt er die Wachstafel der Seele zurückblickend οὐκ οἶδ' ὅτι πλάσμα, vgl. 200 B. 3. sagt er ausdrücklich, dass er die nähere Begründung des Bildes und

Thales gelacht habe, auf Antisthenes[1]) zielt, und das wird dadurch bestätigt, dass sich Diogenes mit denselben Worten über

damit das Bild selbst citirt (*ταῦτα τοίνυν φασὶν ἐνθένδε γίγνεσθαι* ib.). Der Citirte aber muss, wofür Dümmler a. a. O. die Stellen beigebracht, ein Vorläufer der alten Stoa sein, die das Bild auch für ihre Wahrnehmungstheorie sich zu eigen gemacht, und wenn eine positive Quelle sichersteht (Plato: *φασίν*!), wird man doch nicht wie Zeller annehmen, dass die Stoa das Bild von Plato hat, der es gerade negirt. Und dass der bilderreiche Kyniker hier wieder einmal Vorläufer der Stoa ist, wird bestätigt durch allerlei antisthenische Züge, mit denen das Bild vorgeführt wird: das Mythologische (die Tafel ein Geschenk der Mnemosyne 191 D), Homercultus und Homerinterpretation (*Ὅμηρος αἰνιττόμενος* 194 D, *ὁ πάντα σοφὸς ποιητής* E), die Onomatologie (das *ἁμαρτάνειν* der Seele und des Schützen 194 A und *κέαρ* — *κηρός* 194 E). Auch die überwältigende Aufzählung p. 192 persiflirt sichtlich den pedantisch differenzirenden Eristiker.

Die Eristik schillert im II. Theil des Theätet noch öfter als lächelnd abgewehrter Gegner durch; man sieht, wie Plato allerlei Seitenblicke wirft auf eine paidiastische, wortspaltende Agonistik ganz im Stil des Euthydem. Bald 189 C D z. B. heisst es ironisch: du verachtest mich, wenn du meinst, dass ich dir das *ἀληθῶς ψεῦδος* durchgehn lasse. Er lässt es natürlich; denn er ist kein Eristiker. Die Beispiele von Ochse und Pferd 190 C sind nur eine leichte Concession an den kynischen Ton; kräftiger ist 191 A die Schilderung der Aporie als Seekrankheit, als Sichtretenlassen von einem Streitsatz. Dann 196 D E 197 A die paidiastischen Selbstvorwürfe: wir sind unverschämt (!) und unsauber in unserer Erörterung, dass wir die Beschaffenheit des Wissens suchen und von Wissen überhaupt reden, ohne es noch erklärt zu haben. Allerdings geht's nicht anders. Aber wäre jetzt ein *ἀντιλογικός*, (der antisthenische Schriftentitel!) anwesend, so würde er uns das verbieten und uns mit Vorwürfen niederschmettern; doch wir sind *φαῦλοι* —. 199 A gesteht Sokrates, dass es ihm auf die Worte(!) nicht ankomme, wenn er etwa Lust hätte „Wissen" und „Lernen" zu zerren. 200 A „lacht" wieder der *ἐλεγκτικός*, und 206 B wird die These des Antisthenes, dass nur der Complex, nicht das Element erkennbar sei, für ein *παίζειν* erklärt. Endlich das „Lächerliche" der Vergleiche 200 B und das „unmännliche Verrathen" der antisthenischen These 203 E!

Am deutlichsten entspricht der Euthydemuseristik das erste Prüfungsobject in dieser 2. Hälfte des Theätet, jene so bornirt mit dem Widerspruch von Wissen und Nichtwissen, Sein und Nichtsein operirende Leugnung der falschen Vorstellung p. 187 ff., die bereits Dümmler durch die Uebereinstimmung mit der von Aristoteles überlieferten These *οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι* unzweifelhaft für Antisthenes festgestellt hat. Dabei ist die Selbstcorrectur des Sokrates p. 191 eben wieder nur zu verstehen als Correctur des antisthenischen Sokrates durch den platonischen. Hierauf folgt

[1]) Man folgere nicht zuviel für seine Ansicht daraus. Auch Kant bringt eine sehr ähnliche Anekdote von Tycho de Brahe, der meint, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können, dem aber sein Kutscher antwortet: „Guter Herr, auf den Himmel mögt Ihr Euch wohl verstehn, hier auf der Erde aber seid Ihr ein Narr!"

die Astronomen moquirt, die auf den Himmel blicken, aber nicht sehen, was zu ihren Füssen liegt (L. D. VI, 28). Für diesen Vor-

die Kritik des nun auch für Antisthenes sicher stehenden Wachstafelvergleiches, die antisensualistisch (also gegen Antisthenes) die Möglichkeit des Irrthums (damit auch einer besonderen Wahrheit) unabhängig von der Beziehung auf die Wahrnehmung in der blossen διάνοια feststellt. Antisthenes hatte ja seinen psychischen Monismus dadurch festhalten können, dass er die αἰσθήσεις körperlich fasst, als fremde Affectionen der Seele (das illustrirt gerade der Wachstafelvergleich). Plato hat ihn im Uebergang zum II. Theil beim Wort genommen. Also die Wahrnehmungen sind körperlich, die Sinne leibliche Organe (184 E), aber eben Organe der Seele, die durch die leiblichen Organe wahrnimmt (184 D 185 D). Dieses „durch" (διά), das Antisthenes hier immer braucht (vgl. S. 578 f.), urgirt Plato absichtlich: zwar scheint mir sonst eine gewisse Nonchalance im Wortgebrauch nicht unfein, wohl aber eine Wortspalterei (wie sie Antisthenes treibt) ordinär, doch hier ist eine scharfe Terminologie nothwendig (184 C). Es wäre ja δεινόν(!), wenn die αἰσθήσεις wie im hölzernen Ross (Homer!) ohne Beziehung auf einen Mittelpunkt zusammensässen (D). Man sieht, wie Plato auf die Art des Kynikers eingeht. Der erkennt ja die seelische Reflexion über die leiblichen Sensationen an und da ihm Beides, αἴσθησις und δοξάζειν als solche untrüglich sind (οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι), kann ihm der Irrthum eben höchstens in der Beziehung beider bestehen. Das gerade widerlegt Plato. Es giebt auch ein Irren im blossen δοξάζειν, und es giebt überhaupt kein Wissen im δοξάζειν, das für Antisthenes die einzige Seelenfunction ist. Plato begründet ja gerade aus dem Unterschied von Meinen und Wissen die Ideenlehre, und so widerlegt er zum Schluss anerkanntermaassen Antisthenes, der das Wissen als ein besonders privilegirtes Meinen, als ἀληθὴς δόξα σὺν λόγῳ erklärt. Plato zeigt, dass der λόγος kein Wissen sicherndes Privileg sei, sondern dass auch mit dem λόγος das Meinen eben nur Meinen sei. Denn versteht man unter λόγος die blosse Worterklärung, so ist deren jede δόξα fähig, und versteht man unter ihm wie die πολλοί das charakteristische Merkmal, so haftet das schon an jeder δόξα. Oder verstand etwa der Autor jener Definition mit einem Beispiel aus Hesiod(!) darunter die Erfassung der Elemente, so kann auch der bloss Meinende einmal richtig buchstabiren. Und überhaupt war eben die antisthenische These widerlegt worden, dass nur die Complexe (= Silben), nicht die Elemente (= Buchstaben) erkennbar seien, wobei man das bezeichnende Wortspiel λόγος-ἄλογον 203 C beachten mag, ferner, dass Arist. rhet. II, 24 die Buchstabentheorie „Euthydem" zugeschrieben wird, was die antisthenische Beziehung des Euthydemus und seine Parallele mit dem Theätet bestätigt, vor Allem aber, dass der Philologe Antisthenes der Naturwissenschaft den Terminus Element (στοιχεῖον, hier im Theätet zuerst überliefert, vgl. Diels, Elementum S. 22) gegeben hat. So hat nun das ganze letzte Stück des Theätet von p. 201 ff. den μέγαν τε καὶ σεμνὸν(!) λόγον (203 E) vernichtet, den πάλαι(!) καὶ πολλοὶ(!) τῶν σοφῶν(!) ζητοῦντες πρὶν εὑρεῖν κατεγήρασαν (! 202 D), die letzte Wissensdefinition des alternden Antisthenes! So bleibt von allen im Theätet kritisirten Lehren nur der vorhergehende Vergleich der Seele mit dem Taubenschlag in seiner Autorschaft zweifelhaft. Doch bedenkt man, dass in allem

wurf ist offenbar die Anekdote paidiastisch construirt und darum wohl Thales in der παιδιά des Weisensymposions nachgesagt, das Sokrates erzählt, auf den es desshalb Aristophanes übertragen. Nun folgt 4. die schwierige Geschichte vom Manteldiebstahl; denn die Conjectur θυμάτιον für θοιμάτιον wird durch Demetr. π. ἑρμην. 152, 3 und Epictet diss. IV, 11, 20 widerlegt[1]), wo übrigens Sokrates ganz als Kyniker parallel Diogenes gegen den aristophanischen Vorwurf der Ungewaschenheit vertheidigt wird. Nun ist allerdings die Anekdote nicht völlig aufzuklären. Demetrios verbindet sie mit den (im Theätet anders wiederkehrenden) Wachseindrücken der 1. Anekdote. Für den historischen Sokrates lässt sich nun hier gar nichts sagen. Dagegen spricht gerade die Unklarkeit dafür, dass Aristophanes auf eine uns verlorene Vorlage anspielt. Der Kyniker scherzt L. D. VI, 52 über den ἱματιοκλέπτης oder λωποδύτης; der Mantel ist sein einziges Kleidungsstück, und Antisthenes antwortet Diogenes, der einen Chiton verlangt: πτύξαι θοιμάτιον (Frg. 62, 31), und er selbst wird von einem Sokrates wegen seines zerrissenen Mantels verspottet. Vielleicht hat er auf die Frage, wie der bettelarme Weise dies einzige Kleidungsbedürfniss befriedige (vgl. Arist. Pol. 1267 a[4]), im Symposion paidiastisch in einer Weise antworten lassen, die seiner Sokratik den Vorwurf des Manteldiebstahls anhängte. Man beachte ferner, dass der antisthenische Protreptikos ja gerade die Relativität jeder Bestimmung des δίκαιον aufzeigt, sodass auch Unterschlagung, Raub, Lüge δίκαιον sein kann (vgl. Mem. IV, 2) und natür-

---

Andern Antisthenes kritisirt wird und am sichersten gerade unmittelbar nachher und auch mit dem Wachstafelvergleich unmittelbar vorher, dass dieser Vergleich mit jenem dieselbe Tendenz und die grösste Aehnlichkeit hat (ein Bild für die ursprünglich leere, Fremdes aufnehmende und behaltende Seele), dass beide von Plato als Parallelen zusammen genannt werden (197 D 200 B), dass der Taubenschlagvergleich von Plato mit den Worten ὃ νῦν λέγουσιν (197 A) eingeleitet wird, also wohl von demselben Autor citirt wird wie der vorhergehende und überhaupt doch nicht von Plato zu blosser Selbstwiderlegung und Selbstkarrikirung erfunden sein kann, bedenkt man ferner, dass die Widerlegung p. 199 f. mit der Widerlegung der antisthenischen Erkenntniss der Erkenntnisse im Charmides grosse Aehnlichkeit hat (vgl. Bonitz, Platon. Stud. 63, 19), dass, wie schon Dümmler, Kl. Schr. I, 53, 2 gesehn, gerade in dem hier parallel gehenden Euthydem für das Erlangen des Wissens 291 B dasselbe Bild des Vogelhaschens gebraucht wird, bedenkt man das alles, so wird man auch hier den Kyniker suchen. Und somit ist der ganze Theätet eine Kritik der antisthenischen Erkenntnisstheorie.

[1]) Vgl. weitere Gegenargumente bei Römer, Bayer. Sitzber. 1896 S. 231 f.

lich ebenso Diebstahl, wesshalb auch Plato in Rep. I, wo er ja lächelnd auf den Protreptikos zurückblickt, die δικαιοσύνη nach Homer(!) und Simonides als eine κλεπτικὴ τέχνη herausbringt (334 A B). Bald darauf bestreitet er, dass die schadende δικαιοσύνη, die höchstens Periander zuzutrauen sei, eine These des Bias oder Pittakos sein könne (335 E 336 A), was doch nur Sinn hat, wenn sie Jemand Jenen in den Mund gelegt hat, und das geschah eben im Weisengastmahl des antisthenischen Protreptikos, das wir hier unverkennbar citirt finden. Dort hat natürlich Cheilon für das Recht des Diebstahls seine bekannte Zulassung in der lakedämonischen παιδεία angeführt. Vor Allem kann es doch nicht Zufall sein, dass Sokrates hier gerade das specielle Delict begeht, auf das Solon die Todesstrafe(!) gesetzt haben soll: Diebstahl des Gewandes aus der Palästra (Stellen bei Süvern S. 17), sondern es ist klar, dass hier Aristophanes auf eine sokratische Behandlung des Solon hinblickt, eben auf das kynische Weisengastmahl. Dass das Recht des Manteldiebstahls aus Noth und vor Allem das Recht der strengsten Strafe für den Manteldiebstahl aus der Palästra Gegenstand philosophischer Erörterung war, auf die also Aristophanes zurückblicken muss, zeigt z. B. Aristot. Pol. 1267 a 4 und noch mehr Probl. 29, 14. Und dass bekanntlich in einer andern Komödie Sokrates eine οἰνοχόη stehlen soll, zeigt das Diebstahlsmotiv als symposiastisch. Die Diebstahlsanekdote wird in den Wolken erzählt zum Beweise, dass die Messkunst für Sokrates doch nicht nur eine brotlose Kunst sei. Ganz ähnlich ist ausdrücklich gegen den Vorwurf, dass seine Philosophie nichts einbringe, für Thales die schon Aristoteles unter dieser Motivirung bekannte (Pol. I, 11) scherzhafte, also wohl im Symposion erzählte Geschichte vom gewinnreichen Verkauf der Oelpressen auf Grund astronomischer Berechnung erfunden worden. Wer aber noch zweifelt, dass Aristophanes wirklich bei all' jenen Sokratesanekdoten eine Thalestradition vorschwebt, der lese das erste Wort, das den soeben gehörten Anekdoten antwortet: was bewundern wir noch Thales (V. 180)?

Nun öffnet sich dem Adepten die Schule und erschreckt ruft er aus: hilf, Herakles! Was sind das für θηρία! Ich will ja gewiss nicht an den antisthenischen Herakles (der Ausruf deutete schon oft auf den Kyniker!) und Thiercultus denken, aber wenn man darin, dass die Schüler gefangenen Lacedämoniern gleichen (V. 186, s. auch V. 215 ff. den Protest Lacedämon), eine Anspielung auf das λακωνίζειν der So-





kratiker gesehen hat, so war der specifische Lakonist unter ihnen der Kyniker (gerade auch im Weisensymposion). Und nun stehen wir vor der Situation der sokratischen Schule: die Schüler blicken nach unten und untersuchen das Unterirdische bis unter den Tartaros (V. 184 ff.), Sokrates hängt auf dem Balken, um im speculativen Aether die Sonne zu überschauen (V. 218 ff.). Es ist klar, die beiden Situationen gehören contrastirend zusammen. Astronomie und Geometrie, die eben diese Richtungen nach oben und nach unten verlangen, werden dazwischen (V. 200 ff.) als Studiengebiete der Sokratik erklärt. Um den Richtungscontrast noch drastischer zu machen, muss, während die Schüler mit dem Kopfe nach der Erde gewandt sind, zugleich ihr nach dem Himmel gerichteter *πρωκτός* für sich Astronomie treiben (V. 193 f.). Nun zeigt sich, dass auch die dritte Anekdote, die dem nach oben blickenden Sokrates einen Unfall zustossen lässt, hierher gehört und die forcirte Richtung lächerlich machen soll und nur darum abgetrennt ist, weil Sokrates dort bei Nacht den Mond, hier bei Tag die Sonne betrachtet. Und jetzt sehen wir, dass auch die Komik der parallelen, originaleren Thalesanekdote auf dem Richtungscontrast ruht: während Thales auf den Himmel (auf Sonne und Mond, sagt der Kyniker L. D. 34) blickt, kann er natürlich nicht zugleich auf den Boden sehen und fällt in den Brunnen. Was soll nun die ganze Situation?

Wieder ist es der Theätet, der weiterführt und nun endlich die Lösung giebt. Hier im Theätet steht 173 E f. die Thalesanekdote im unmittelbaren Anschluss an ein Pindarcitat, nach dem das Denken des Weisen allerwärts hin schweift, *τά τε γᾶς ὑπένερθε καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦσα*, wie Plato fortfährt, Alles untersuchend, zum Naheliegenden sich nicht niederlassend. Man braucht diese Worte nur zu lesen, um zu erkennen, dass nicht nur die Thalesanekdote, wie sie sich hier giebt, als scherzhafte Illustration dazu (mit *ὥσπερ* eingeführt!) construirt worden ist, sondern dass die Situation des Sokrates und der Schüler in den Wolken speciell die Pindarworte parodirend illustrirt. Hier bei Pindar haben wir die beiden Studiengebiete, Geometrie und Astronomie (wie in den Wolken), den forschenden Blick unter die Erde hinab (wie bei den Schülern) und über den Himmel hinaus (wie bei Sokrates), und der Richtungsgegensatz konnte in seiner Gleichzeitigkeit zur Karrikatur reizen. Aber der Theätet wird noch deutlicher: 175 CD wird wieder im Hin-

blick auf die Thalesanekdote (Θρᾴτταις) geschildert, wie der Weise den Ungebildeten aus seiner Sphäre des ἀδικεῖν (siehe Strepsiades!) zu sich in die Höhe zieht (ἑλκύσῃ ἄνω) und der nun schwindlig wird in der Höhe κρεμασθείς und μετέωρος blickend von oben her ungewohnt, — ist diese (für den Weisen natürlich nicht schwindlige) Situation nicht genau die des aristophanischen Sokrates, der auf der κρεμάθρα τὰ μετέωρα untersucht κρεμάσας τὸ νόημα (V. 228 f.)? Es steht also fest, dass Aristophanes dieselbe, auf denselben Pindarversen ruhende Situation für Sokrates parodistisch ausgebaut hat, die der Sokrates des Theätet ernsthaft vorführt. Bestätigt wird der bewusst pindarische Charakter der Situation auch dadurch, dass die ersten Worte des Sokrates vom Hängebalken herab V. 223, wie schon die Scholien wissen, eine Pindarreminiscenz (Frg. 134 Bergk) enthalten. Wie aber kommt Aristophanes dazu, Pindar statt Sokrates zu karrikiren, ja die für Sokrates so fremdartige Hauptsituation der „Wolken" aus ungenannten Pindarversen herauszuspinnen? Und welches merkwürdige Zusammentreffen, dass Plato dieselben Verse für Sokrates wirklich citirt und ernsthaft anwendet! Jeder Unbefangene wird zugeben, dass der Ernst der Parodie vorangegangen sein muss, dass Aristophanes eine wirkliche Citirung der Verse für Sokrates, eine ernsthafte Uebertragung ihrer Situation auf ihn voraussetzt. Ist diese sichtliche Vorlage des Aristophanes nachzuweisen, dann ist das Räthsel seines Sokrates gelöst. Nun bietet zwar der Theätet im Kleinen das Gewünschte, doch Niemand wird annehmen, dass die „Wolken" bereits den Theätet parodiren. Wie aber nun, wenn der Theätet selbst hier eine Vorlage citirt? Ich glaube, er thut es und muss es thun.

Die pindarische Schilderung mit der Thalesanekdote gehört in die berühmte polemische Episode Theaet. 172—177 C. Was soll dieser grosse Ausfall gegen die Gerichtsredner mitten in der rein erkenntnisstheoretischen Debatte? Es ist ein herrliches Stück Plato, aber ich habe auch in Bonitz' feiner Analyse keine Erklärung dafür gefunden. Kann es irgend Jemanden geben, der sich mit Plato's absichtlich äusserlicher Einfügung begnügt: die Erkenntnisstheorie macht uns Schwierigkeiten, aber wir haben ja Musse, die Gerichtsredner haben keine Musse, dann sieben Seiten Discreditirung dieser Herren und hierauf: kehren wir zur Erkenntnisstheorie zurück! Wenn Plato irgend persönlichen Anlass hatte, mit den Gerichtsrhetoren Abrechnung zu [illegible]n, so konnte er das doch bei passenderer Gelegenheit thun

und brauchte sich nicht hier mitten in der Debatte mit einem erkenntnisstheoretischen Gegner stören zu lassen. Verständlich wird das nur, wenn er eben durch jenen Ausfall eine Störung beseitigte, wenn er die Auseinandersetzung mit dem inneren (erkenntnisstheoretischen) Gegner reinhielt durch Abwehr des äusseren (rhetorischen) Gegners, wenn er Jenen gegen falsche Kritik schützte und sich mit ihm gegen den äusseren Feind solidarisch erklärte. Nun haben Bergk (5 Abhandl. S. 18 ff.) und mehr im Einzelnen Dümmler (Akad. 58 ff. 62 f., Kl. Schr. I, 103 ff.) gezeigt, dass sich die Rhetorenepisode des Theätet gegen Isokrates richtet. Das allein erklärt nicht die Polemik gerade im Theätet. Aber Isokrates hat bekanntlich Antisthenes als Eristiker scharf angegriffen. Andererseits glaube ich zeigen zu können, dass der Theätet, wie man zum Theil zugesteht, die erkenntnisstheoretische Auseinandersetzung mit Antisthenes ist (s. S. 839 ff. Anm.). So ist es der Kyniker, den Plato in der Episode gegen Isokrates vertheidigt, gerade weil er ihn sonst hier kritisirt. Es ist das keine Künstelei; ich nehme nur an, dass im Theätet geschieht, was man bereits im Euthydem (dem paidiastischen Seitenstück zum Theätet, s. a. a. O. u. unten) erkannt hat: dass Plato hier die antisthenische Protreptik kritisirt und zugleich episodisch gegen Isokrates Front macht, der als Rhetor die Eristik des Antisthenes angegriffen hatte. Und ganz unverkennbar geht ja Plato in der Theätetepisode mit dem Kyniker, dessen Fahne höher hebend, gegen den rhetorischen Feind. Ueber die Abwehr der einzelnen Schläge des Isokrates gegen Antisthenes hier s. S. 850 f. Anm.

Wahrlich auch kynisch ist sogleich der mächtig hervorquellende Stolz des Philosophen auf seine geistige Freiheit gegenüber der Sklaverei des Rhetors, auch des Dichters, der sich von Jury und Publicum schelten und leiten lassen muss (ein Seitenhieb auf die „Wolken"? Vielleicht ist auch das Bild des Philosophen c h o r e s! 173 B C und *ἀντίστροφα* 175 D absichtlich gewählt). Und nun die Weltfremdheit des Philosophen mit dem Pindarcitat und dem wohl symposiastischen *σκῶμμα* von Thales! Der Philosoph kenne nicht sogleich von Jugend auf den Weg zu den öffentlichen, politischen Versammlungsorten (der Kyniker widerräth dem Jüngling diesen Weg, s. S. 794 f. L. D. VI, 48), kümmere sich nicht um die gegebenen *νόμοι* (vgl. Antisth. Frg. S. 47, 6), meide Coterien und Gelage und Orgien mit Flötenspielerinnen (dem Kyniker ein Greuel, s. S. 726 u. Gnom. Vat. 173), wisse nicht, ob Einer auf seiner väterlichen oder (wie Antisthenes!) mütterlichen Ab-

stammung einen Makel habe; er frage nicht nach seinem Ruf(!); nur sein Leib wohne im Staat, seine Seele untersuche *πᾶσαν πάντῃ φύσιν τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου* (vgl. I, 354. 448, 1); er wisse nicht einmal, ob sein Nachbar ein Mensch sei oder ein anderes *θρέμμα* (!), da er nur fragt, was der *φύσις* (!) des *ἄνθρωπος* (!) zieme(!) zu thun und zu leiden. Oeffentlich blamirt er sich (die schlechte *δόξα* beim *ὄχλος* 174 C ist dem Kyniker gleichgültig); auf Schmähungen (wie sie der Kyniker am meisten erfuhr) kann er nicht mit gleicher Münze erwidern. Prahlereien scheinen ihm lächerlich, und wenn Einer (so recht entgegen dem Kyniker!) die Macht eines Tyrannen oder Königs preist, so scheint er ihm einen viel melkenden Rinderhirt oder einen Sauhirt zu preisen (hinter dem kynischen Witz zugleich der bekannte antisthenische Vergleich des Herrschers mit dem Hirten!), nur dass dessen Thier schwerer zu behandeln ist (vgl. nach Antisthenes Cyr. I, 1, 2), aber *ἀπαίδευτος* (!) *ὑπὸ ἀσχολίας* (! vgl. Antisth. Symp. IV, 44) ist er ebenso. Rühmt man aber gar eine Ahnenreihe, so lacht der Philosoph über den *ἀνόητος*, der nicht weiss, dass in der unendlichen Ahnenreihe jedes Menschen Hoch und Niedrig, Barbaren(!) und Hellenen vertreten sind (s. genau diedieselbe relativistische Auflösung des Adels in der anerkanntermaassen — vgl. S. 565 — kynischen, ja antisthenischen 14. Diorede § 11). Wenn er aber aus seiner Sphäre des *ἀδικεῖν* vom Philosophen emporgezogen wird zur Betrachtung und Differenzirung der *δικαιοσύνη* und *ἀδικία* selbst (worauf gerade der zugleich das *ἀδικεῖν* bekämpfende antisthenische Protreptikos ging, vgl. Mem. IV, 2), und aus der (eben antikynischen) Seligpreisung des reichen Königs (die Bergk-Dümmler'sche Conjectur Tantalos passte noch besser kynisch, vgl. oben S. 521, 2) zur Untersuchung der *βασιλεία* selbst (dem antisthenischen Hauptthema) und der menschlichen *εὐδαιμονία* und *ἀθλιότης* (dieses steten Problems des Kynikers!), und wie sie *ἀνθρώπου φύσει προσήκει* (!), dann schwindelt ihm auf der ungewohnten Höhe, und während der *φιλόσοφος* (!), in *ἐλευθερία* (!) und *σχολή* (!) genährt, sich nicht auf sklavische (!) Geschäfte versteht, nicht auf das *ὄψον ἡδῦναι* (!) und auf Schmeichelreden (!), so versteht doch Jener nicht, *ἀναβάλλεσθαι ἐπιδέξια ἐλευθέρως οὐδέ γ' ἁρμονίαν λόγων λαβόντος ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ*. Kann man erklären, warum hier Plato plötzlich als höchsten Lebenstriumph des Philosophen anführt, dass er beim Symposion den rechten Ton findet? Ich meine, hier deckt es Plato auf, dass er des

Kynikers Weisensymposion citirt, das auch eben das ὄψον ἡδῦναι und die Schmeichelreden der Parasiten missachtete, das — und jetzt sieht man erst, wie sehr der Theätet hier von lauter bekannten Gelagesitten (s. unten) sprach — die Orgien mit Flötenspielerinnen, die Verhöhnungen wegen eines Makels der Abstammung oder des Rufes, die Prahlereien und Ahnenpreislieder und die beliebten Fabeln vom Goldkönig abwies und dagegen gerade das wahre Leben der Götter und der glückseligen Menschen pries, das ganze Leben als ein Gastmahl verbildlicht, das die Götter den Menschen geben und bei dem die Weisen dankbar und glückselig die göttliche Welt geniessen, bis sie zum Lohn für ihre Empfänglichkeit und Mässigkeit nach dem Tode an die Seite der Nektar schlürfenden Götter emporgezogen werden (s. die Nachweise S. 491—499). Jetzt versteht man nicht nur, warum man nach Antisthenes Rhetor nur zum Verkehr mit Menschen, aber zum Leben mit Göttern Philosoph sein müsse (Frg. 65, 49), sondern vor Allem, warum, an das Symposionsmotiv anschliessend, der Theätet auch die Jenseitsperspective aufrollt, mit dem Kyniker die Flucht aus dem Leben empfiehlt (vgl. S. 230 ff.) als möglichste ὁμοίωσις θεῷ (das kynische Princip, s. S. 196 ff. 242 ff. 506. 542 ff.), die eben nur μετὰ φρονήσεως(!) für Frömmigkeit und Gerechtigkeit zu Theil werde (s. Antisth. Frg. 64, 42), während die πολλοί(!) nur das δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι suchen (das Thema des Protreptikos, s. S. 682), und so geht es weiter in der Anklage gegen die ἀνόητοι und im Lob der θεοῖς ὁμοιούμενοι und θεῖοι als εὐδαιμονέστατοι, bis sich diesen die reine himmlische Sphäre aufthut.

So geht also hier in alledem Plato ostentativ als φιλόσοφος mit dem Kyniker zusammen gegen den Rhetor. Dadurch allein erhält die Episode im Theätet einen Sinn: Plato vertheidigt und verklärt dabei zugleich das Ideal des von Isokrates angegriffenen Kynikers. Dazu gehört doch aber, dass er auf die kynischen Motive zurückgriff, und so wird bereits Antisthenes das äussere Hauptmotiv, die pindarische Beleuchtung des Weisen, gebracht haben, um so mehr, als man ja anerkennt, dass die aus diesen Pindarversen paidiastisch abgeleitete Thalesanekdote von Antisthenes gebracht worden ist. Und nun bedenke man auch, dass er Dichtercitate liebt, dass gerade sein Symposion sie principiell cultivirt (vgl. oben S. 731 ff.), dass es wohl mit Pindar einsetzt (s. unten), dass der Protreptikos auch sonst das ideale Leben nach Pindar schildert (vgl. oben S. 175 ff. 541. 798 etc.).

Andererseits müssen wir einen Sokratesverehrer suchen, der Aristophanes das Recht gab, Sokrates in pindarischer Beleuchtung zu parodiren, und da bietet sich doch wohl nur Antisthenes. Aristophanes legt hier in den Wolken nicht nur die pindarische Situation als eine für Sokrates bekannte zu Grunde, er lässt ihn, wie gesagt, aus dieser Situation auch mit einer Pindarreminiscenz beginnen, und die Scholien sagen: *περιέθηκεν οὖν αὐτῷ φωνὴν τὴν παρὰ Πινδάρῳ Σειληνοῦ.* Nun beachte man die Thatsache: Aristophanes hat bereits für Sokrates den Silenvergleich, den man so gern Plato vorbehalten möchte. Aber der Komiker bringt Sokrates-Silen nicht als derbe Possenfigur — dann wäre er seine Erfindung gewesen —, sondern als poetisch verklärten Weisen; das weist darauf hin, dass er hier einem Sokratiker folgt, und alle Momente des Silenvergleichs wiesen ja oben S. 728 ff. auf antisthenische Erfindung. Silen, der göttliche Trinkgenosse und darin das Ideal des kynischen Symposions, verkündete wohl bei Antisthenes den pessimistischen *οὐράνιος λόγος* (vgl. S. 163 ff. 730). Des kynischen Weisen *ὁμοίωσις θεῷ*, die ihn so verächtlich auf die armen Sterblichen herabblicken lässt, wird eben parodirt durch die ersten Worte des Sokrates-Silen: *τί με καλεῖς, ὦ 'φήμερε;* Er schwebt auf dem Hängebalken, hat man mit Recht gesagt, wie der tragische deus ex machina, aber man vergesse doch nicht, dass der Sokrates gerade des antisthenischen Protreptikos *ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός* spricht (vgl. S. 415). Und hier kommt nun noch hinzu, dass der Weise, der ja am Göttlichen Theil haben soll, auch im göttlichen Aether speculiren muss. Dass aber die „Wolken“, ganz abgesehen von der physikalischen Begründung (s. oben zu V. 228 ff.), in dem speculativen Werth des Himmelsblicks eine wirkliche Ansicht karrikiren, zeigt Rep. 529 A.

Plato lässt hier als Vorzug der Astronomie vorbringen, dass sie die Seele nach oben zu blicken zwinge und vom Niederen abziehe, antwortet aber, dass, die so die Astronomie philosophisch verwerthen wollen, die Seele vielmehr nach unten blicken lassen; denn sie verwechseln die physische Höhenrichtung des Auges mit der geistigen Höhenrichtung der speculirenden Seele, die nicht auf das physisch Obere, sondern auf *τὸ ὂν καὶ τὸ ἀόρατον* gehe. Ist hier nicht deutlich der ideenfeindliche Materialismus des Kynikers getroffen, der also hier den von Aristophanes karrikirten Höhenblicksstandpunkt vertrat? Aber Plato führt noch weiter; er protestirt hier überhaupt gegen eine falsche, offenbar

pädagogische Rechtfertigung der Astronomie; er charakterisirt sie als ein *φορτικῶς* (!) *ἐπαινεῖν* (528 E), als rein praktische (!) Begründung aus Furcht vor den *πολλοί* (!), vor dem Anschein, *ἄχρηστα* (!) *μαθήματα* zu empfehlen (527 D). Ich meine, schon das alles charakterisirt den Kyniker. Und wirklich haben wir ja eine solche Rechtfertigung astronomischer Kenntnisse und Angst vor unpraktischem Wissen beim kynisirenden Xenophon Mem. IV, 7, 4 f., der natürlich den kynischen Protest gegen alles Unpraktische noch aus eigener Neigung und gegen die aristophanische Anklage geschärft hat und ib. § 6 eine Correctur des Anaxagoras, die sicherlich die älteste Stoa von Antisthenes hat (s. Dümmler, Akad. 155, 1), gegen die ganze Naturphilosophie ausnützt. Ganz ähnlich wie der xenophontische Sokrates § 4 führt nun der, den der platonische Sokrates gerade kritisirt, die Vortheile der Astronomie vor (527 D): Die Zeiten der Monate und Jahre genauer zu beobachten sei nützlich sowohl für den Ackerbau und für die Schifffahrt wie für die Kriegskunst. Man erräth, dass der Kyniker wohl in seinem Weisensymposion diese utilitarische Begründung gegeben hat. Denn Thales der Astronom ward dort offenbar wegen seiner unpraktischen Weisheit angegriffen. Davon weiss auch bereits Aristoteles. Im Anschluss an die Kritik der gerade im Weisensymposion aufgestellten These, dass einige *θηρία φρόνιμα* seien, weil sie *δύναμιν προνοητικήν* besitzen (s. Stellen S. 784 f. 797), citirt Aristoteles offenbar aus derselben Schrift (*διό* — *φασιν*) die Behauptung, dass Anaxagoras (der dem Protreptikos so wichtig ist) und Thales nicht Anspruch auf das (bekannte kynische) Prädicat *φρόνιμος* haben, da sie sich nicht auf ihren eigenen Nutzen verständen, und dass sie *περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια* wüssten, *ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν*. Die *φρόνησις* geht auf das *δυνατά, πρακτά*, auf das *εὖ βουλεύεσθαι* (Eth. Nic. 1141 b). Darin, als politische Praktiker, waren gerade die andern Weisen gross, und für sie passt es, gerade Thales jenen Vorwurf zu machen, gerade beim Kyniker, den hier Aristoteles, wie schon Dümmler, Akad. 247, gesehn, offenkundig citirt. Dieselben Vorwürfe gegen die Naturphilosophie (namentlich die Pflege der *δαιμόνια* statt *ἀνθρώπεια*) citirt ja Xenophon Mem. I, 1, 11 ff. wohl aus derselben Schrift, und dass er hier nicht den historischen Sokrates, sondern einen bestimmten Dialog citirt, geht ja schon daraus hervor, dass Vertreter der Naturphilosophie als Anwesende gefragt werden, ob

sie über das Menschliche schon genug wüssten (§ 12), ob sie *ἀνέμους καὶ ὕδατα καὶ ὥρας* auch herstellen oder nur erkennen wollten (§ 15). Nun sind das genau die dem Thales (s. Stellen unten S. 866), aber kaum so populär Andern nachgerühmten Erkenntnissresultate. Doch da es ein Dialog ist, muss sich doch Thales vertheidigt haben. Man wolle sich doch hüten, Antisthenes einfach mit jenen Angriffen auf die Meteorologie zu identificiren. Denn 1) ist er Dialogiker, 2) lehrt er auch sonst, dass das Wissen der *ἀνθρώπεια* nichts nützt ohne das Wissen der *θεῖα* (vgl. S. 212. 479), 3) bringt ja eben Xenophon selbst, wenn auch möglichst versteckt und verschämt und von der Apologie I, 1 möglichst entfernt, die auch von Plato a. a. O. citirte Rechtfertigung der Astronomie. Gerade für Thales' Vertheidigung ist zunächst die auch schon Aristoteles (Pol. I, 11) bekannte paidiastische Anekdote von seinem Ankauf der Oelpressen in Voraussicht einer guten Olivenernte erfunden; damit wird eben bewiesen, dass die Astronomie für den Landbau nützlich ist. Für den Nutzen, den seine Astronomie der Schifffahrt brachte, liess sich anführen, was auch Kallimachos ihm nachrühmt (L. D. I, 23) und was Anlass gab, ihm eine *ναυτικὴ ἀστρολογία* anzuhängen. Endlich wird die gerühmte Bedeutung der Astronomie für die Kriegskunst erst verständlich, wenn die bekannte Wirkung der von Thales vorausgesehenen Sonnenfinsterniss im Kriege angeführt war. Thales passt also in allen Punkten als Musterfigur für jene kynisch-praktische Begründung der Astronomie, die bei Xenophon (s. vor. Seite) anerkannt, bei Plato (s. ib.) kritisirt wird. Hier wie dort wird die praktische Bedeutung der Astronomie für den Kalender, für die genaue Berechnung des Monats und des Jahres (die Mem. fügen auch die Nacht hinzu) hervorgehoben. Und nun lese man von Thales L. D. I, 24: *πρῶτος δὲ καὶ τὴν ὑστέραν τοῦ μηνὸς τριακάδα εἶπε*, und ib. 27: *τάς τε ὥρας τοῦ ἐνιαυτοῦ φασὶν αὐτὸν εὑρεῖν καὶ εἰς τριακοσίας ἑξήκοντα πέντε ἡμέρας διελεῖν.* Es ist deutlich, dass ein praktischer Fanatiker, einige Anhalte der Tradition von Thales benützend, ihn zum Begründer und Gesammtvertreter der praktischen Astronomie gemacht hat. Dass aber beim Weisensymposion von der genauen Zeitberechnung des Thales die Rede war, zeigt wohl wieder eine paidiastische Anekdote L. D. I, 36: Thales wird gefragt, ob der Tag oder die Nacht früher sei, und er antwortet mit einem sophistischen Schläger: die Nacht um einen Tag früher.

Nun beachte man, welche Rolle die Kalenderberechnung auch in den „Wolken" spielt: Selene beklagt sich V. 615 ff., dass die Athener sich mit dem Cultus nicht genau nach dem astronomischen Kalender richten; Strepsiades will den Mond herabziehn lassen, weil er, wenn kein Mond scheint, nicht die Monatszinsen zu zahlen brauche (V. 749 ff.), und so ruht geradezu das äussere Motiv der ganzen Fabel auf der Bedeutung des Neumondes, den der Schuldner Strepsiades zu fürchten hat. Aengstlich zählt er V. 1131 ff. die Tage bis zur *ἕνη καὶ νέα*, und von diesem Termin, der ja aus der Verwirrung des astronomischen und bürgerlichen Neumondes entstanden, weiss ihn Pheidippides sophistisch zu befreien: das ist dessen sokratisches specimen eruditionis. Wie ist Aristophanes darauf verfallen, dieses Motiv der Handlung unterzulegen, das hier doch mit der Meteorologie des Sokrates garnicht in Verbindung gesetzt ist? Man sieht, man muss den Zusammenhang ausserhalb, in der persiflirten Vorlage suchen. Da von der praktischen Bedeutung der astronomischen Kalenderberechnung die Rede war, sprach man natürlich auch vom Neumond als Schuld- und Zinstermin, und um so mehr, als Solon anwesend ist, der ja jenen astronomisch zweifelhaften Termin der *ἕνη καὶ νέα* eingerichtet (Plut. Sol. 25, L. D. I, 57) und auf den sich ja ausdrücklich Pheidippides mit seiner sophistischen Auslegung beruft (V. 1187 ff.). Auch V. 626 bringen ja die „Wolken" für den Kalender anonym ein Soloncitat. Da heisst es: *κατὰ σελήνην ὡς ἄγειν χρὴ τοῦ βίου τὰς ἡμέρας*. Dazu vergleiche man L. D. I, 59 von Solon: *ἠξίωσεν Ἀθηναίους τὰς ἡμέρας κατὰ σελήνην ἄγειν*. Die Kalenderfrage hängt mit der Schuldenfrage zusammen, und hier treffen sich die Solon citirenden „Wolken" erst recht mit dem kynischen Weisensymposion. Denn es ist doch klar, dass der Autor der Seisachthie nothwendigen Anlass gab zu einer Erörterung, ob es sich rechtfertigen lasse, Schulden nicht zu bezahlen, also Anlass zu der Frage, die das Ausgangsmotiv sowohl der „Wolken" wie des antisthenischen Protreptikos *π. δικαιοσ.* ist, der ja den Spruch des Simonides widerlegt, dass die Gerechtigkeit darin bestehe, Schuldiges wiederzugeben (vgl. S. 825. 828 etc). Pheidippides tadelt V. 1362 Simonides und belehrt durch den *ἄδικος λόγος* mit Berufung auf Solon den Vater, wie er seine Schuldpflicht wegphilosophiren kann, — und das ist ja der Stachel der ganzen Komödie. Dass beim Weisensymposion davon die Rede war, bestätigt auch Pittakos, der wohl den Gegenpart hielt, da

er ausdrücklich fordert: *παρακαταθήκην λαβὼν δικαίως ἀπόδος* (Stob. fl. 9, 34, L. D. I, 78). So weist auch hier Alles darauf hin, dass Aristophanes auf das Weisensymposion des antisthenischen Protreptikos und dessen Kritik des Schuldrechts zurückgriff.

Bei Demetr. Phal. ist es übrigens Thales, der fordert, Schuldiges wiederzugeben (Stob. fl. 3, 79), und in der Kalenderfrage hatte Solon wohl jedenfalls Thales zum Gesprächspartner, der ja darüber Autorität war und wohl überhaupt in Naturwissenschaft Solon corrigirte. Darauf bezieht sich wohl Plutarch, wenn er ib. 3 Solon in den *φυσικά* naiv und altmodisch nennt, zum Beweise dafür einige Solonverse bringt, hierauf erklärt, dass nur Thales damals in der Wissenschaft weiter war, die Andern mehr politische Weisen waren, und im Anschluss daran vom Weisensymposion spricht. Offenbar ward dort Solon mit diesen Versen von Thales auf altmodischer Unwissenheit ertappt. Und sehen wir sie näher an, so erinnern die Verse auffallend an die „Wolken". Solon spricht da sehr naiv davon, wie aus der Wolke Schnee und Hagel kommt und der Donner aus dem Blitz, kurz, er spricht von den Dingen, über die Strepsiades zuerst von Sokrates belehrt werden muss, und über die Thales Bescheid weiss, der über ventorum flatus, tonitruum sonora miracula (vgl. Wolken V. 382 ff.) etc. Entdeckungen gemacht (Apul. Flor. IV, 18, S. 90 H, vgl. noch Hippol. philos. I, 2). Die beiden andern Verse nennen das Meer, wenn es von Winden unbewegt ist, *δικαιοτάτη*, und nun spricht der belehrte Strepsiades V. 1290 ff. auch vom *δίκαιον* des Meeres, das trotz zuströmender Flüsse nicht zunehme. Thales erklärte wohl bei dieser Gelegenheit, dass der Nil durch die Passatwinde anschwelle (L. D. I, 37), und noch andere Weise schalten das Meer als unzuverlässig (s. Stellen S. 780) und lobten die Erde, und eine kynische Stimme preist ja auch die Erde als Lehrerin des *δίκαιον*, weil sie die Mühe wiedergiebt (vgl. oben S. 299. 369. 371 Anm. und zu solcher Ethisirung und Personificirung der Erde beim Weisensymposion Gnom. Vat. 125, dazu Diogenes Dio IV, § 13). Strepsiades beweist aus der Gerechtigkeit des nicht anwachsenden Meeres, dass das Zinsenfordern unrecht sei. Ich meine, wir haben hier eine Carrikatur desselben kynischen Princips von der *φύσις* als Vorbild, als Norm des Lebens. Man sollte nicht immer bloss auf die Physik in den „Wolken" sehen (vgl. übrigens den Kyniker Stob. IV p. 151 M: *ἀπὸ τῆς ὑδατώδους ἀναφορᾶς ἐπὶ τοῦ ἀέρος συνίστασθαι τὰ νέφη*!); was sie carrikiren, ist vielmehr die praktische Verwerthung, Analogistik des Phy-

sischen, und die ist nicht naturphilosophisch, sondern kynisch. Nur durch diese hier parodirte Methode des Kynikers wird verständlich, warum hier die Wolken das Meer mit dem Geldprofit zusammenbringen. Dass dies auch im Weisengastmahl geschah, beweist ein durch dieselbe kynische Methode erst aufgeklärtes Dictum des Thales: πιστὸν γῆ, ἄπιστον θάλασσα, ἄπληστον κέρδος (Stob. Fl. 3, 79). Pittakos griff dort auch mit dem ἄπληστον κέρδος ein (ib. 10, 48). Wir haben hier in den „Wolken" die zerrissene Carrikatur einer verdeckten, geschlossenen Debatte; schon vorher V. 1279 ff. wird bestritten, dass der Gläubiger δίκαιος sei, Geld zu nehmen, da er über die Wasserbildung unwissend sei (nur der Weise hat Recht, δικαιοσύνη besteht im Wissen und ohne die παιδεία der φύσις ist alles Geldscharren verwerflich, lehrt der Protreptikos). Für die beiden genannten Reflexionen V. 1279 ff. und V. 1290 ff. hat man wieder die Parallelen bei Diogenes von Apollonia und bei Anaxagoras gefunden, dem ja der Kyniker z. B. L. D. VI, 73 folgt, wo man genau sieht, wie er das δίκαιον aus der φύσις ableitet und eine unmoralische Carrikatur herausfordert. Natürlich hat Aristophanes nicht dort den Apolloniaten und hier Anaxagoras nachgeschlagen, sondern er carrikirt den Kyniker, der die jüngere Naturphilosophie zu praktischen Analogien heranzog. Und ich brauche nicht zu sagen, wem der Kyniker die Lehre vom Meer und Wasser als Vorbild, als Norm des Lebens in den Mund legte: Thales, der das Wasser als Weltprincip aufstellte, ist der natürliche Vertreter dieser Lehre beim Weisengastmahl. Ich erinnere, dass ja auch der Theätet p. 152 E 153 eine stark moralisirende Behandlung der Lehre der alten Wasserphilosophen von Homer an persiflirt, die sichtlich antisthenisch ist (S. 844 Anm.). Thales gehört so nothwendig hinein, dass seine Nichtnennung eine Erklärung verlangt: er sprach eben beim Kyniker. Thatsächlich finden wir Thales mit dem Wasserprincip die im Theätet kritisirte These: πάντα φέρεσθαί τε καὶ ῥεῖν zugeschrieben (Hippol. philos. I, 3, Diels Doxogr. p. 555) und vor Allem Homer — gerade mit dem vom Theätet gebrachten Vers und wie in dem Antisthenes kritisirenden Cratylus 402 B — als Vorläufer, ja als Autorität des Thales öfter genannt, eine Construction, die schon Aristoteles bekannt ist (Met. 983 b); spätere Stellen Doxogr. p. 91 ff. 170. 276 f. Wie den Homer wird Antisthenes auch Hesiod zum Vorläufer des Thales gemacht haben, wie es kraft einer ihm ähnlich sehenden und beim ältesten Stoiker wiederkehrenden Etymologie

— *Χάος* von *χέεσθαι* — geschah (ib. 91). Da haben wir das Chaos der Wolken als Urprincip. Man lasse sich durch das Luftartige des Chaos dort nicht stören. Der Kyniker lehrte ja die anaxagoreische Mischung der Elemente (L. D. VI, 73) — auch die Wolken geben Regen, Wind und Blitz —, und er hat sich sicher schon wie von Thales das Wasser, so von Xenophanes die Erde und so die andern Elemente von Andern ausgebeten, wie es zum Theil mit charakteristischer Berufung auf Euripides geschieht und bei den ältesten Stoikern wiederkehrt (s. ib. p. 92. 94). Man wird sagen, dass doch Thales diese Lehren nicht vorgetragen haben kann. Der historische gewiss nicht. Aber wir hören ja von einem Thales, der bereits die Vierzahl der Elemente (s. Zeller 194, 45), die Mischung der Stoffe (Doxogr. p. 315) und noch viele andere Lehren der Späteren, namentlich des Anaxagoras oder Diogenes, vor Allem aber zumeist der Stoiker, verkündet, wie die *τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι᾽ ὅλης τὴν ὕλην* (ib. p. 307), die Undenkbarkeit des leeren Raums (ib. 315), die Einzigkeit des Kosmos (ib. 327), die Einzigkeit der Erde (ib. 376), die Erdartigkeit von Sonne und Mond (ib. 349. 353, welche anaxagoreische These ja Sokrates Apol. 26 D vorgeworfen wird), die Kugelgestalt der Erde (p. 376), die nothwendige Einheit des Urstoffs (s. näher Zeller 188 [5]) u. s. w. Wie will man diesen Thales erklären, der so sehr im Sinne der jüngeren Ionier und zugleich der Stoiker spricht? Ich meine, als Dialogfigur des Kynikers, der zwischen Beiden vermittelt. Als Beweis, dass neben Thales als Haupt der *ῥέοντες* in der vom Theätet behandelten metaphysischen Frage auch andere Weise mitsprechen, führe ich nur den antieleatisch oder vielmehr antimegarisch (S. 847 Anm.) modernisirten Bias an, der die Wirklichkeit der Bewegung betont (Sext. Pyrrh. III, 65. M. X, 45), wie Antisthenes (Frg. S. 35, 4). Für den Cultus der „Wolken" hier, die vom Vater Okeanos herkommen (V. 278), passt natürlich dieser Thales gut, der das Wasserprincip angenommen habe, nicht nur, weil die Entstehung aller *ζῷα*, über die wieder „Thales" und die alte Stoa einig sind (Varro de re rust. II, 1, 3), *ὑγρά* sei (wovon vielleicht die antisthenische Schrift *περὶ ζῴων φύσεως* sprach), sondern auch weil Sonne, Mond und Kosmos durch Dünste genährt und weil durch das Feuchte alle Gewächse befruchtet werden (p. 276). Auch die Gewächse hat ja dieser Thales aus ihren Bewegungen als beseelte Lebewesen erwiesen (p. 438). Da begreift sich, dass Aristophanes karrikirend darauf verfällt, die

Höhenbewegung des Denkens mit der Wirkung der Feuchtigkeit auf die Kresse zusammenzustellen (V. 233 f.). Ob Thales sonst in den von Aristophanes parodirten Debatten eine Rolle spielt, lasse ich dahingestellt (man könnte etwa die These V. 1435 f. bei ihm L. D. I, 37 wiederfinden); aber dieser Thales des vom kynischen Sokrates erzählten Weisensymposions ist unverkennbar der Vertreter der sokratischen Meteorologie in den „Wolken".

Wir haben gesehen, dass von den vier Anekdoten, die der Schüler zur Einführung in die Sokratik mittheilt, drei bei Thales Parallelen haben, also wohl Karrikaturen der kynischen Thalesanekdoten sind, und dass, um den Stempel darauf zu drücken, die „Wolken" anschliessend den Namen des Thales selbst herbeirufen (V. 180, vgl. S. 844—856). Der Schüler führt dann als Forschungsgebiete der Sokratik Astronomie und Geometrie, Gestirn- und Erdmessungen vor: es sind die beiden Forschungsfelder des Thales (L. D. I, 23 f. 27). Natürlich hat der Kyniker die Geometrie ebenso praktisch gerechtfertigt wie die Astronomie, und wie diese sich bei Thales für Schifffahrt und Landbau nützlich zeigte, so lesen wir von Thales, dass er einen geometrischen Satz fand, der die Entfernung von Schiffen auf dem Meere berechnen lasse (schon Eudemos bei Proklos in Eucl. 352 Fr.), und dass er die Geometrie in Aegypten lernte, wo sie in Folge der auch von Thales untersuchten (L. D. I, 37) Nilüberschwemmungen für die Ackervermessung erfunden war (Prokl. a. a. O. 65). An die Ackervermessung denken hier auch der kynisirende Xenophon (Mem. IV, 7, 2) und Strepsiades in den Wolken, wo der Schüler ihm eine Erdtafel zeigt, wie er ihm vorher astronomische Geräthe zeigte, vermuthlich die Himmelskugel, die gerade wieder Thales erfunden haben soll (Cic. Rep. I, 14), oder das Horoskop, das in einem kynischen Dialog, vermuthlich beim Symposion, paidiastisch für die Tischzeit praktisch gefunden wird (L. D. 104). Doch die Erdtafel soll nicht zur Vermessung einiger Aecker, sondern zur Messung der *σύμπασα γῆ* dienen, was Aristophanes ironisch einen sehr volkswirthschaftlichen und praktischen Zweck nennt. Was hier persiflirt ist, zeigt wieder zunächst die Theätetepisode (p. 174 E): dem Philosophen erscheinen grosse Ländereien, deren sich Einer rühmt, gar winzig, da er gewohnt ist, *ἅπασαν τὴν γῆν* zu betrachten (vgl. Diogenes Dio IV, § 13). Dass aber Plato hier wieder auf einen Andern zurückgreift, zeigt Ael. v. h. III, 28, wo Alles erst Namen und Farbe bekommt: Sokrates führt den auf seine

grossen Aecker stolzen Alkibiades vor eine Erdtafel, — also ganz die Scene der „Wolken". Zunächst muss Alkibiades Attika suchen, — dasselbe geschieht zuerst in den „Wolken". Dann muss er seine Aecker suchen, — Strepsiades meint, die Erdtafel sei für die Aecker, und sucht sein Dorf. Als Alkibiades seine Aecker nicht findet, mahnt Sokrates: und darauf bist du stolz, was auf der Erde verschwindet? Es ist klar, dass Aristophanes diese Scene parodirt, und es ist klar, was sie in der sokratischen Vorlage bedeutete: die Geometrie im Dienste der Protreptik, wieder die φύσις im Diente der Moral. Es ist wohl auch deutlich, dass diese Scene, die weder Plato noch Xenophon bringt, im Protreptikos des Antisthenes stand, wo ja gerade Alkibiades, wie es bei Aelian mit dem kynischen Terminus heisst, τετυφωμένος ἐπὶ τῷ πλούτῳ curirt wird. Als schwächere Parallele vergleiche man den kynischen Alcib. I 122 D, wo auch vielleicht die Aufsuchung von Lakedämon in den Wolken sich erklärt.

Nur die Theologie der Weisen verlangt noch nach einigen Richtungen charakterisirt zu werden: wie sie mit der Physik zusammenhängt, inwiefern sie nicht echt und alt, sondern kynisch ist, und inwiefern sie auch die Anklage der „Wolken" auf sich ziehen kann. Natürlich, solche farblosen, frommen Wünsche wie: θεοὺς τίμα (Solon L. D. I, 60) oder εὐσέβειαν ἀσκεῖν (Pittakos ib. 78) werden, wie überhaupt die kurzen Dicta, älter sein. Sie gaben höchstens, beim Symposion citirt, das Sprungbrett für weitere Speculationen, und nun lesen wir bei Tertullian Apolog. 46, ad Nation. II, 2 bezeichnender Weise zwischen verwandten Diogenes- und Sokratesworten, dass Thales auf die Frage des Krösos (auf den ja das Weisengastmahl zurückblickt), ob Götter existiren, skeptisch geantwortet habe. Man hat den Kirchenvater gescholten, dass er eine (übrigens in der Frage nicht identische) Geschichte, die Cicero N. D. I, 22, 60 von Hiero und Simonides erzählt, auf Krösos und Thales übertragen habe, ohne dass man sich fragt, warum er das wohl gethan habe. Doch zeigt ja auch der Satz des Bias: περὶ θεῶν λέγε ὡς εἰσίν (L. D. I, 88), dass am Weisentisch mit theologischen Skeptikern oder Neuerern debattirt worden ist. Bias vertritt überhaupt die Sache der Frömmigkeit; das zeigen noch ein anderer Ausspruch ib. 88 und jene beiden Abfertigungen von ἀσεβεῖς ib. 86, die allerdings schon unverkennbar kynisch grobe und zugleich paidiastische Schläger sind, die zweite auch aus einem theologischen Gespräch.

Die erste, wohl dabei erzählt, moquirt sich über ruchlose Beter. Und nun sehen wir, dass die Weisen noch weiter religiöse Aeusserlichkeit, Legalität entwerthen gegenüber der inneren Moralität, die allein noth thut, — ganz im Sinne des Kynikers (vgl. zur Ethisirung des Cultus S. 209. 505 ff. 728, 1). Solon findet die Entsühnung Athens durch Epimenides ebenso vergeblich wie seine Gesetzgebung; das *θεῖον* und die *νόμοι* nützen nicht an sich, sondern nur *εὖ μὲν ἀγόντων εἰσὶν ὠφέλιμοι* (L. D. I, 64). Dieselbe Tendenz zeigt ein anderes Solonwort: *καλοκἀγαθία* (!) *ὅρκου πιστοτέρα* (ib. 60). Schon an dieser Tieferstellung des Eides, den Solon Stob. IV, p. 296 M sogar ablehnt (*ὅρκῳ μὴ χρῶ*), wie Pythagoras (vgl. oben S. 251), konnte der Komiker zerren, und dass am Weisentisch wie in den „Wolken" das Eidesthema eine Rolle spielte, bestätigt auch Thales, der hier wohl Solon gegenübertritt und auf die Frage, ob Jemand einen Ehebruch abschwören solle, antwortet: ein Meineid sei keine geringere (oder: eine grössere) Schuld als ein Ehebruch (ib. 36, Gnom. Vat. 317). Nun aber glaube man nicht, dass Thales, weil er die Bedeutung des Eides hervorhebt, darum die conventionelle Auffassung vertrat. Auch der Sokrates der „Wolken" hält ja den Eid fest, nur in neuer, naturphilosophischer Form und Begründung. Und auch der Thales des Weisengesprächs hat sicherlich den Eid betont, um ihn naturphilosophisch zu begründen, und wir wissen ja wie. Aristoteles citirt zweifelnd eine auch wieder vom Theätet bereits belächelte, unverkennbar antisthenische Auffassung (vgl. oben S. 171 f. Anm.), nach der Thales sein Wasserprincip von den Dichtern (!) haben soll, die Okeanos und Tethys preisen und die Götter beim Wasser, beim Styx schwören lassen; *τιμιώτατον μὲν γὰρ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν* (Met. 983 b [27]). Hier haben wir die Hochstellung des Eides, aber eben nicht des traditionellen Göttereides, sondern eines naturphilosophisch begründeten Eides. Der fingirte Thales lässt also principiell beim Ehrwürdigsten schwören und das sind nicht die Götter, sondern das urälteste Naturwesen, für Thales das Wasser, bei dem die Götter selbst schwören. Hier setzt die satirische Anklage des Aristophanes ein: er lässt Sokrates den Göttereid verwerfen und bei urältesten Naturwesen schwören. Selbst die Dreizahl der heiligen Urwesen in den Wolken erklärt sich. Beim Weisengastmahl war nun einmal für den Eid die principielle Frage: *τί πρεσβύτατον* aufgeworfen, und da wurde wie immer bei Antisthenes Literatur gewälzt und der kynische

Mystiker citirt die Theogonien und die alten, namentlich die orphischen Kosmogonien. Aristoteles spricht ja auch von einer Construction, die zu Vorläufern des Thales πρώτους θεολογήσαντας macht (Met. 983 b), d. i. die Orphiker, wie Crat. 402 B zeigt (vgl. Krische, Forsch. S. 35), wo eben Plato auf den Orpheuscultus des hier kritisirten Antisthenes anspielt. Bei den „Theologen" findet sich ja öfter eine Dreizahl der Urwesen, so bei Pherekydes und in jener orphischen Kosmologie, deren Hauptfigur Phanes durch einen neueren Fund in Thurii (vgl. Θουριομάντεις Wolken V. 332) vor später Datirung gesichert ist (vgl. Gomperz, Griech. Denker I, 69. 429 f., Dümmler, Archiv VII, 147 ff.). Dort sind die Urwesen Chronos, Aether und Chaos; Aether resp. Luft und Chaos finden wir nun in der Dreizahl bei Aristophanes wieder (V. 265. 424. 627), der natürlich auch die Wolken nennen, der überhaupt parodistisch variiren muss und in den Principien eben des Antisthenes orphisch-naturphilosophische Mischung carrikirt. Auch die heilige Γλῶττα V. 429 ist bei den Weisen angeregt (s. Stellen S. 768), und die Ἀναπνοή (V. 637) ist von einem Aristoteles bekannten, von Plato Crat. 399 E kritisirten Vorläufer der Stoa, also von Antisthenes (siehe Stellen bei Dümmler, Akad. 140), als Wesen der (ja göttlichen) Seele gefeiert worden. Für das Chaos liessen sich auch Hesiod und Akusilaos citiren, und thatsächlich hat ja Zenon wohl nach Antisthenes das Chaos des Hesiod als das Wasserprincip des Thales etymologisch gedeutet (s. oben S. 867 f.); für die Luft bot sich auch der fictive Epimenides, für den Χρόνος auch Pherekydes, von dem ja der fictive Thales τὰ θεῖα lernen will (L. D. I, 43). Und wirklich finden wir in Plutarch's Weisengastmahl p. 153 den χρόνος als πρεσβύτατον behauptet und Thales gerade dagegen debattirend. Es ist deutlich, dass beim Weisengastmahl die orphischen Kosmologien und die Theogonien citirt wurden, und zwar bei der principiell erwogenen Frage: τί πρεσβύτατον; Vielleicht ist auch die Frage an Thales, ob die Nacht oder der Tag früher ist (L. D. 36), eher durch die Νύξ als Urwesen orphischer Poesie veranlasst. Und nun finden wir ja auch bei einem andern Symposion, dem platonischen, die Frage nach dem πρεσβύτατον theogonisch beantwortet für (den auch vom antisthenischen Gastmahl gefeierten) Eros auch mit Berufung auf alte Dichter [1]) und in genauestem Anklang an jene Construction, die

---

[1]) Sollte etwa schon der kynische Thales, der ja in Aegypten studirt

Aristoteles a. a. O. und 984 b 28 ebenso nur citirt wie Plato Symp. 178 B, ohne sie anzuerkennen, weil es eben die antisthenische ist (vgl. oben S. 171 f. Anm. u. s. Näheres unten).

Nun wissen wir ja, wie Thales bei dieser Weisendebatte die Frage *τί πρεσβύτατον* beantwortete: *θεός· ἀγέννητον γάρ*. Dazu stimmt auch eine andere Antwort des Thales: *ἐρωτηθείς — τί τὸ θεῖον „τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον, μήτε τελευτήν“* (L. D. I, 35. Gnom. Vat. 321. Clem. Alex. Strom. V, 14. Doxogr. 555). Man bedenke, dass in diesen Sätzen die Streichung der conventionellen, mythologischen, weil eben gewordenen Götter liegt zu Gunsten der einen Urgottheit. Dieser Thales konnte gerade die theologische Kritik der „Wolken“ auf sich ziehen. Ich brauche nicht zu sagen, dass er die Ansicht des Antisthenes ausspricht, für den die vielen Götter conventionell sind und von Natur nur eine Gottheit existirt (Frg. S. 22, 1), und dem schon Cicero (ib.) vorwirft, dass er damit vim et naturam deorum aufhebe. Aber es müsste doch sonderbar zugegangen sein, wenn nicht der Kyniker hier wieder eine alte Dichterautorität parat hatte: Xenophanes, von dessen Einfluss das Weisengastmahl ja auch sonst und schon in seiner Anlage Spuren zeigt (oben S. 770 f.). Und in der Theologie ist die Uebereinstimmung gar zu auffallend: Beide stellen die eine Weltgottheit hervor gegenüber den Volksgöttern, Beide protestiren gegen die anthropomorphen Vorstellungen und speciell gegen die plastischen Verbildlichungen der Gottheit (Antisth. Frg. 23, 2), und dass Xenophanes diesen Protest durch einen theils zoologischen, theils ethnographischen Relativismus begründete, musste den Kyniker doppelt freuen; Beide wollen die Religion moralisiren, und Beide thun es als Dichterkritiker. Man bedenke doch, dass der Eindruck vorwiegender Tendenzen und Themata bei Fragmenten fast ebensosehr wie vom Autor von Dem abhängig ist und Den charakterisirt, der sie als Citate ausgezogen hat. Nicht einem späten Sammler, sondern einem tendenziösen, mit

hat, wie Plutarch Is. et Os. 57 die hesiodischen Urwesen Eros, Ge und Tartaros einsgesetzt haben mit Osiris, Isis und Typhon (dem Kyniker besonders wichtig)? Antisthenes hat, wie wir sahen, die barbarische Urphilosophie herangezogen, und in der ägyptischen Philosophie bei L. D. Prooem. 10 f. finden wir allerlei vom kynischen Thales oder vom Kyniker selbst: die ursprüngliche Mischung der 4 Elemente, welche Lehre Anaxagoras von der Orphik(!) gestohlen haben soll (ib. 4, vgl. S. 170. 196, 1. 234), das *αἰνίττεσθαι* (!), die Unkenntniss der Gestalt der Gottheit (vgl. Antisth. Frg. S. 23, 2), die Kugelgestalt des Kosmos, die Götter als Hypostasen der *εὔχρηστα τῶν ζώων* (vgl. oben S. 263 u. a. m.).

Citaten argumentirenden Autor verdanken wir die Fragmente auch des Xenophanes. Dass ihn Aristoteles gerade in der Rhetorik mehrfach citirt, könnte schon für eine frühere Ausschlachtung sprechen; jedenfalls sprechen die vielen Citate bei Athenäus für einen Symposionsschriftsteller. Dass ferner Xenophanes literarische Figur wurde, zeigen einige Anekdoten; s. darunter die paidiastische Erwiderung Plut. adv. Stoic. p. 1084 und die gorgianische(!) Pointe über Tyrannen(!) L. D. IX, 19, die im Weisengespräch wiederkehrt (Plut. Sol. 28). Der Vers Sext. Emp. adv. math. X, 313 passt gerade zugleich mit der Variirung πῦρ (für die Seele) statt γῆν (für den Leib) Stob. II, p. 282 gut als Citat der kynischen Consolation (oben S. 196 ff.). Doch ich will nicht auf lockende Einzelparallelen abschweifen. Jedenfalls passen die weniger episch echt als schon anekdotenhaft pointirt klingenden Xenophanesdicta Aristot. Rhet. II, 23 auch genau für den ἀγένητος und ἀθάνατος θεός, das θεῖον ohne Anfang und Ende im Munde des fictiven Thales.

Nun ist ja weiter mit dieser Ur- und Allgottheit des Thales, mit dem einen φύσει θεός des Antisthenes, der den orphischen Weltzeus als Pan (= τὸ πᾶν) etymologisirte (vgl. Dümmler, Archiv VII, 153), der Pantheismus gegeben. Man braucht nicht lange zu fragen, ob auch hier Thales in einer schon Aristoteles bekannten Tradition kynisirt:

Thales Arist. de an. I, 5:	Diogenes L. D. VI, 37:
πάντα πλήρη θεῶν.	*πάντα ἐστὶν αὐτοῦ (κ. θεοῦ) πλήρη.*

Es kann ja sein, dass der historische Thales, von dem man aber keine echte Schrift kannte, dieses Wort, das Plato Leg. X, 899 B ohne Namen citirt, gesprochen; dann wird es eben der Kyniker von ihm citirt haben. Wahrscheinlicher ist mir, dass der historische Anhalt nur eine Beobachtung des Thales über den Magnetismus war, dass diese der Kyniker für seinen Thales als Beispiel dafür aufgriff, wie selbst Steine beseelt seien, dass er ihn dann die Beseelung der Pflanzen behaupten, hieraus die Allbeseelung (L. D. I, 24. 27) und daraus den Pantheismus folgern liess! Aristoteles deutet die Lehre der Allbeseelung a. a. O. als nur mögliches construirtes Zwischenglied an in jener vorsichtigen, skeptischen Weise, wie er in der Metaphysik öfter die historischen Fictionen des Antisthenes citirt. Dass jene Vermuthung richtig, lässt sich noch näher zeigen. Man hat hier nicht gesehen, wie die fictiven Lehren fest zusammenhängen, und wo sie anfangen.

Wie führt der Weg von der Beobachtung des historischen Thales über den Magnet, der das Eisen bewegt, zu dem damit doch nicht identischen Satz, dass der Stein beseelt ist? Offenbar nur durch die Bestimmung der Seele als des Bewegungsprincips. Das sagt Aristoteles, indem er den (kynischen) Thalesschriftsteller citirt: *ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ* (de an. 405 a [19]). Demnach ist der bewegende = beseelte Stein eine Folgerung aus jener Bestimmung der Seele als *φύσις ἀεικίνητος ἢ αὐτοκίνητος*, wie sie wirklich Thales zugeschrieben wird (Doxogr. p. 386), wie sie ihm aber Niemand heute zutrauen wird. Dazu stimmt, dass Thales auch die Beseelung der Pflanzen offenbar als Stufe der Allbeseelung gerade aus ihren Bewegungen gefolgert haben soll (Doxogr. p. 438). So ist es eine feste Kette von Lehren des fictiven Thales: Seele = Bewegungsprincip; der Stein bewegend, also beseelt; die Pflanzen bewegend, also beseelt; folglich (da die Thiere als solche beseelt sind) Alles beseelt; nun ist die bewegende Kraft göttlich (*δύναμιν θείαν κινητικήν* Thales Doxogr. 301 f.); folglich ist das (bewegte) All voll von Gott. Hier lässt sich nicht ein Stein herausnehmen, und entweder sind alle diese Thaleslehren fictiv, oder keine ist es. Nun ist man darüber einig, dass die Bestimmung der Seele und namentlich die Alles durchdringende und bewegende Gottheit für Thales fictiv und zwar selbst bis auf den Ausdruck stoisch ist (vgl. Krische S. 40, Diels, Doxogr. p. 128, Zeller 190 [5]). Also ist Alles fictiv; aber da dieser Thales bereits Aristoteles bekannt ist, muss er vorstoisch sein, d. h. dem kynischen Vorläufer des stoischen Pantheismus angehören.

Aber selbst wenn man diese sichere Folgerung als Construction verwerfen wollte, die moralische Verwerthung des Pantheismus gegen die heimliche Sünde wird man als kynisch anerkennen. Diogenes folgert gerade aus dem *πάντα πλήρη θεῶν*, dass die Götter Alles sehen und kein Unrecht hinter ihrem Rücken geschieht, und er weist damit unanständiges Benehmen im Heiligthum ab (L. D. VI, 37). Nun lesen wir Cic. de leg. II, 11, 26 von Thales: homines existimare oportere omnia, quae cernerent, deorum esse plena; fore enim omnes castiores veluti quum in fanis essent maxime religiosis. Hier hat man wieder Cicero gescholten, dass er das thaletische *πάντα πλήρη θεῶν* dem physiologischen Mittelpunkt entrissen habe (Krische S. 38). Aber es ist doch natürlicher, anzunehmen, dass er diesen kynisch-moralisch

begründeten Pantheismus des Thales in seiner Quelle gefunden hat. Und dieser Thales sagt auch Philop. de an. C 7, dass die Vorsehung überall hindringe und *οὐδὲν αὐτὴν λανθάνει*, und antwortet L. D. I, 36 noch strenger auf die Frage, ob ein *ἀδικῶν* den Göttern verborgen bleibe: *οὐδὲ διανοούμενος*, und dasselbe wird nicht nur Pittakos (vermuthlich als Partner des Thales hierbei verwechselt), sondern auch Zenon (Maxim. 5, 22) zugeschrieben und es kehrt bei dem kynisirenden Epiktet als Citat wieder (*οὐκ ἔστι λαθεῖν*, auch *οὐδὲ διανοούμενον*, diss. II, 14, 11). Aber vor Allem finden wir ja schon Mem. I, 4, 18 f. (vgl. Cyr. VIII, 7, 22) aus dem *πανταχοῦ παρεῖναι* der Götter gefolgert, dass ihnen kein geheimes Unrecht verborgen ist. Wirklich hat man ja längst in der Teleologie der Mem. starke pantheistische Spuren gefunden, die man früher als stoisch beargwöhnte und nun als kynisch anerkennen muss. Man wird sagen: wenn der Pantheismus des Thales wirklich der kynischen Sokratik angehört und mit den Mem. zusammengeht, dann muss er 1) moralisch-protreptisch, 2) intellectualistisch-immanent, den kosmischen *νοῦς* voranstellend, und 3) teleologisch sein. Die moralische Tendenz haben wir eben bei diesem Thales gefunden. Die intellectualistische, also die kosmische Immanenz des *νοῦς*, lesen wir vor Allem Plac. I, 7, 11 (Doxogr. p. 301, vgl. Athenag. suppl. c. 23, Cyrill. c. Jul. II, p. 28c): *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν*. Man hat diesen Gedanken und Ausdruck als stoisch festgestellt und noch mehr die Fortsetzung: *διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ* (Plac. a. a. O., vgl. Diels, Doxogr. p. 128). Zwischen diesen so stoisch klingenden Sätzen steht die Lehre vom beseelten und gotterfüllten All, zum Zeichen, dass sie im Zusammenhang dem fictiven Thales gehört. Auch Philop. de an. C 7 sagt Thales: *ἡ πρόνοια μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ οὐδὲν αὐτὴν λανθάνει.* Aber der Alles durchdringende *νοῦς* zeigt sich ja schon vor der Stoa deutlich in der Teleologie der Mem. (I, 4, 17. IV, 3, 13), und Crat. 412 D E citirt Plato ausdrücklich eine fremde Lehre (vgl. 413 D), die den Gottesnamen (*Δία*) und das *δίκαιον* deutet als das, was *ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν*, als *διὰ παντὸς διεξιόν*, *δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*, und das eben, weil es Alles durchdringt, *τάχιστον* sein müsse. Dadurch erst wird wieder ein Thalesdictum verständlich: *τάχιστον νοῦς· διὰ παντὸς γὰρ τρέχει* (L. D. I, 35, vgl. *θᾶττον* vom Weltordner auch Mem. IV, 3, 13). Jetzt frage ich: wer hat diesen fictiven Thales ge-

schaffen? Es muss nach alledem ein Vorläufer der Stoa sein, der Xenophon beeinflusst und von Plato im Cratylus als moralistischer Etymologe kritisirt wird. Das trifft doch alles nur auf Antisthenes zu. Es genügt doch nicht, die Thalesworte ohne Erklärung als unhistorisch abzuschütteln. Wie man sie erklären kann, zeigt ja Plutarch's Weisengastmahl, das Zeller mit Recht nicht für den echten Thales benützen will (193, 8[5]). Ist es nun nicht das Einfachste, dass auch die älteren und zahlreicheren Thalesworte aus einem älteren Weisengastmahl stammen, das Plutarch copirt, von einem Thales als dramatischer Figur, die ja Fictionen reden muss? Nimmt man Anstoss daran, dass Antisthenes Thales Kunde vom *νοῦς* des Anaxagoras zugemuthet habe, so bedenke man, dass Aristoteles Met. I, 3 eine historische Construction citirt, die Anaxagoras in der *νοῦς*-Lehre einen frühen Vorläufer in dem höchst mystischen Hermotimos gab. Es ist die antisthenische Construction, die hier Aristoteles öfter benutzt und nie ohne kritisches Misstrauen (vgl. S. 170 ff. Anm. 3). Uebrigens spricht dieser Thales gerade so halb pantheistisch, halb dualistisch wie Archelaos, der Schüler des Anaxagoras und Lehrer des „Sokrates", wie der xenophontische Sokrates und der im Cratylus kritisirte Etymologe und wie die Stoa. Anaxagoreisch klingt es, wenn Thales bei Cicero N. D. I, 10 Gott als mens erklärt quae ex aqua cuncta fingeret.

Damit haben wir das 3. Desideratum, das teleogische, zur Identität des Thales mit dem kynischen Sokrates des Xenophon. Verlangt man ausdrücklich die *πρόνοια* der Mem., so lese man nochmals den Thales Philop. de an. C 7: *ἡ πρόνοια μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ οὐδὲν αὐτὴν λανθάνει.* Damit haben wir den Zusammenhang der teleologischen und intellectualistischen Tendenz mit der moralischen, die übrigens auch in der Crat. 412 D citirten antisthenischen Etymologie des *δίκαιον* als Alles durchdringenden Weltordners kräftig zum Ausdruck kommt. Damit man aber sieht, dass die Weisentafel hier betheiligt ist, mahnt Periander Stob. IV, p. 298 M: *προνοίαν τίμα.* Mit schlagender, Alles sagender Kürze kommt die Teleologie heraus in dem Thalesdictum: *κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ* (L. D. I, 35). Dass der historische Thales bereits principiell vom *κόσμος* gesprochen habe, nimmt Niemand an. Weist doch auch der ethisirte *κόσμος* des „Pythagoras" auf den Kyniker, der wirklich den *κόσμος* principiell betont (vgl. oben S. 491 f.). Nun ist jene Aesthetisirung des Weltalls (*κάλλιστον* Thales a. a. O., *πάντα*

καλά Mem. IV, 3, 13, κάλλος Cyr. a. a. O.), die ja gerade in dem Terminus κόσμος zusammengefasst werden kann, am besten angebracht beim Symposion, dieser Schönheitsfeier, bei der alle Sinne schwelgen, bei der aber der Kyniker als das wahre ἀξιοθέατον, schöner als alle Jünglings- und Tänzerinnenschönheit, als aller Prunk und Luxus, als seinen wahren Palast den Kosmos preist, — so tönt es in jener glänzenden kynischen Symposionsdarstellung, die am breitesten Dio XXX copirt ist und durch zahlreiche ältere und spätere kynische Parallelen verstärkt wird, wofür man die Nachweise oben S. 491—499 nachlesen mag. Man sieht, der Kyniker brauchte einen Physiker, um sich seinen kosmischen πλοῦτος gegenüber dem Symposionsluxus bestätigen zu lassen; darum sprach Thales.

Aber es genügt dem Kyniker nicht, den kleinen Tisch des reichen Gastgebers versinken zu lassen unter dem grossen, herrlichen Tisch der Welt, den die Götter den Menschen bereitet (Stellen a. a. O., vgl. noch Dio IV, § 13): er zieht den Blick nicht nur in die Weite, sondern auch in die Höhe, und als Schlussperspective öffnet er den Himmel. Es ist der sterbende Kyros, der vom herrlichen Kosmos und von Unsterblichkeit spricht (a. a. O.)[1]), und das kynische Symposion endet mit der Consolation (s. oben S. 498 f.): die Weisen und Guten werden an den Tisch der seligen Götter emporgezogen. Die Weltverklärung des armen Kynikers ist kein Lebensoptimismus; sie vergoldet tröstend einen düsteren Boden; sie zieht ihr Licht aus der Transcendenz. Und wirklich finden wir nun auch beim Weisensymposion die consolatorische Perspective der Unsterblichkeit, die ja Antisthenes gelehrt hat. So wird man dem kynischen Thales auf Rechnung setzen, was man dem historischen unerklärt abgestrichen hat: Thales hat „nach Einigen" zuerst die Unsterblichkeit der Seelen behauptet (L. D. I, 24); πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ εἰς θεόν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας· ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου εἰσάγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοεῖ ψυχικὰς καὶ ἥρωας τὰς

---

[1]) Dort folgert er auch aus dem Traum, und ich glaube, dass Dümmler richtig gesehen hat, wenn er (Kl. Schriften II, 311, 1) sagt: „Vgl. auch Fg. 10—12 περὶ φιλοσοφίας, wo Aristoteles die Schlüsse aus den Phänomenen des Traumes und der Ordnung des Weltgebäudes auf die Existenz der Götter, welche bereits die πρῶτοι gezogen haben, beifällig anführt. Er berührt sich hier mit der Stoa, weil er wie sie von kynischen Ausführungen abhängig ist." Diese kynischen πρῶτοι werden vor Allem Thales, vielleicht auch Orpheus gewesen sein.

κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθάς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλας (Athenag. legat. pro Christ. c. 23, vgl. Plac. I, 8, Doxogr. p. 307). Das war's, was so gut zur kynischen Verklärungslehre stimmte (oben S. 549). Dass dieser Thales, wie ja sonst in Physik und Theologie, auch in der Dämonenlehre mit der Stoa geht, wird Plac. a. a. O. bemerkt. Wenn Plut. de def. 415a diese Dämonenlehre auf Orpheus zurückgeführt wird, obgleich die Orphik daran ganz unschuldig ist (vgl. Heinze, Xenokrates S. 85), so wird sein Verehrer Antisthenes wieder diesen *πάλαι θεολόγος* als Quelle seines Thales fingirt haben. Wenn möglich noch unhistorischer und noch kynischer als jene Thalesworte klingt ein Wort des Pittakos, vorausgesetzt, dass diese Lesart statt Psittakos richtig ist (s. Wachsmuth's Wiener Apophthegmensammlung 159): *τοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀγαθοὺς θεοῦ τι μέρος ἔλεγεν ἔχειν.* Und sichtlich als Einleitung der Beschreibung des Jenseits beim Weisensymposion sprach Solon (Aristides Sophist. Or. 62): *τὸν ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησε τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ὑμνήσει κατ' ἀξίαν.* Offenbar reicht selbst Pindar dafür nicht aus; aber wir haben hier einen Nachhall der schon von Plato belächelten (S. 499) kynischen Paradiesesbeschreibung bis zu den *συμπόσια εὐμελῆ* im Axiochus (vgl. oben S. 175 f.). Vgl. zum *μακαρίζεσθαι* des Todten bei den alten Weisen und Antisthenes oben S. 782.

So endet das kynische Weisensymposion, das so voll ist von *παιδιά*, mit der höchsten *σπουδή*, im Gedanken an die Gottheit, an Tod und Unsterblichkeit. Wir schauen das Band der Gegensätze, das die kynische Consolation herausarbeitete (vgl. S. 233 ff.), wir sehen die Stimmung des Phaedo und des Symposions zusammenschlagen. Und diese hilaritas cum tristitia, die wohl im echten Sokrates Natur war, ward im Kyniker Princip, ward in Plato's Genie, wo die Natur durch den Anblick des Princips, das Unbewusste durch das Bewusste geschärft ward, höchste Kunst. Der Kyniker war kein Genie; er suchte, er copirte und adorirte das Genie; er hatte nicht von Natur jene Stimmungsmischung, die Schopenhauer als die Stimmung des Genies bezeichnet; ihm, dem an der Schattenseite des Lebens Geborenen, ihm, dem von Geburt der Schauer der thrakischen Wälder oder des grossen, frommen Asiens nachging, ihm war der Ernst natürlich, der klagende und anklagende, kämpfende und eifernde; aber er sah um sich ein Leben voll hellenischer *παιδιά*, und er lachte mit den Lachenden. Doch es war ein anderes Lachen. Wenn auch wieder Schopenhauer es bezeichnend findet,

dass die Alten auf ihren Sarkophagen Scenen blühendsten Lebens darstellten, so ist der Kyniker auch hier wieder sozusagen der auf den Kopf gestellte Hellene: er trägt auf die Scene blühendsten Lebens den Sarkophag, in das Symposion den Todesgedanken. Und doch: er lacht mit den Lachenden, schon um gehört zu werden. Heissa! Juchheissa! bin auch dabei! beginnt der Kapuziner seine echte Kynikerpredigt. Es ist eine bezeichnende Geschichte: Diogenes hielt eine ernste Rede (σπουδαιολογούμενος), und Niemand hörte ihn; da begann er zu pfeifen und zu trillern, und Alles eilt herbei, und er schalt die Leute, dass sie zu Schnurrpfeifereien σπουδαίως kämen, zu den σπουδαῖα aber träge (L. D. VI, 27); eine ähnliche Geschichte von Diogenes bringt Weber, Lpz. Stud. X, 261 f. Vgl. Stob. fl. 13, 18: an seinem gewohnten παίζειν und σκώπτειν hatten sie grosse Freude, sein σπουδάζειν konnten sie nicht ertragen. Die Komik des Kynikers hat etwas Grinsendes, etwas Absichtliches, halb Reclamehaftes, halb Pädagogisches, wie er μετὰ παιδιᾶς παρῄνει (Plut. de san. tu. 7) und wie der kynische Anacharsis παίζειν ὅπως σπουδάζῃ recht findet (Arist. Nic. 1176 b[33]). Die kynische Komik ist äusseres Mittel zum verborgenen ernsten Zweck, Köder der Protreptik, die ja eine Willenswendung bedeutet, die Kunst des unvermerkten Herüberziehens der Leute von ihrer bisherigen Lebensform zu einer neuen, höheren, geistigen, kynischen, und die desshalb gerade vom Standpunkt der Leute ausgehen, zunächst auf ihren Lieblingston abgestimmt sein muss. Darum schreibt der Kyniker παίγνια σπουδῇ λεληθυίᾳ μεμιγμένα (L. D. VI, 83); darum vor Allem legt Antisthenes in seinem Protreptikos ein Symposion an, eine Stätte der παιδιά.

Weil er Protreptiker ist, schreibt der Kyniker λόγους παιδικούς, und das mag man verstehen, wie man will, als scherzhafte oder als erotische λόγοι oder als λόγοι für die Jugend. Plato hat ja in dem von Lachen durchschallten Euthydem die παιδιά als Präludium der antisthenischen Protreptik dem Jüngling erklärt (s. nam. 277 D E). Es ist lustige Kritik, dass die παιδιά hier den Jüngling verblüfft und ihm erklärt werden muss; denn Antisthenes meinte damit gerade den Ton der Jugend zu treffen[1]). Die Protreptik, die Einleitung, die Anwerbung zur παιδεία richtet sich ja naturgemäss an die Jugend, und sie muss

---

[1]) Wie noch die späteren Kyniker auf den Ton der Jugend eingehn, s. Hense, Rh. M. 45. 551. Giesecke, Leipz. Diss. 1891 S. 112 ff.

die Jugend aufsuchen an ihrer liebsten Stätte, an der Stätte des Amüsements, an der Stätte lachenden Uebermuths, wo Bacchus und Amor regieren und die Genüsse strömen, und das heisst beim Symposion. Von der Symposiastik zur Tugendbildung „wenden", auf dem Felde des Dionysos die Fahne der Protreptik aufpflanzen, das konnte nur ein Kyniker zuerst wagen. Die Kyniker sind die ersten Bekehrer und sind alle selbst Bekehrte oder sollen es doch sein, was für die Theorie auf eins hinausläuft: Antisthenes kommt von Gorgias zu Sokrates, Diogenes vom Verbrechen zur Tugend, Krates und Hipparchia von Glanz und Reichthum zu Armuth, Monimos und Menippos von Sklaverei zu Freiheit, Metrokles von Prüderie zu Natur u. s. w. (s. stets die Anfänge ihrer Biographien bei L. D.). So sehn wir grossentheils die kynische *παιδεία* an das Symposion anknüpfen. Wir sehen öfter Diogenes sich an das Symposion der *νέοι* wagen, wo er doch beleidigt wird (L. D. 33. 46), hören ihn öfter Jünglinge warnen vor den Gefahren des Symposions (ib. 47. 59), finden ihn öfter als Theilnehmer oder als Kritiker von Symposien (L. D. 34, Anton. et Max. p. 302, Diog. ep. 2. 37. 38 etc.), und Krates geht geladen und ungeladen zu den Festschmäusen (Jul. VI, 201). Aber mehr: der Kyniker nimmt das Symposion zum Maass für alles Mögliche; das ganze Leben selbst wird ihm zum Symposion; die Welt wird ihm zur grossen, reichen Gasttafel; er fühlt sich als Wächter der über dem Trunk eingeschlafenen Menschen; er fühlt sich, heiter lachend und freudig, in steten Genüssen, auf einem ewigen Feste, wo die Erde den Tisch bereitet, die Blumen Kränze sind und die Sterne die Tänzerinnen, und er stirbt nur, um einzugehen zum schöneren Gelage der Götter (Dio IX, § 3, XXX, §§ 28—44, vgl. oben S. 491 ff., Diog. ep. 28. 37. 38. 39, Max. Tyr. diss. 9, Plut. de an. tranq. 4. 20, Luc. Cyn. 6 ff., vgl. Antisth. Frg. 57, 6. 62, 30, Plut. consol. ad Apoll. 34). Es hat etwas Räthselhaftes, Unheimliches, diese unersättliche, himmelhohe Bacchantik. Aber man kann den Kynismus nicht verstehen, wenn man ihn nicht fasst als eine in's Universale verflüchtigte, in die Phantasie, in's Geistige, in's Negative, Asketische umgeschlagene Bacchantik. Es steckt in dieser antibacchantischen Bacchantik des armen Kynikers etwas von der Verachtung der Trauben, die zu hoch hängen, von dem Hass, der grollende Liebe und ungestillte Sehnsucht ist, vom geheimen Neid und der wilden Rache des Hungernden gegen die Geniessenden. Aber es ist mehr. Wie der Sünder von gestern

der fromme Eiferer von morgen sein kann, wie der Bruderkampf der heftigste ist, wie Todfeinde sich suchen, wie ihre Mienen sich gleichen, wenn sie Brust an Brust kämpfen, so gleichen sich Rausch und Askese. Die sittliche Kraft, die im Kynismus hervorbrach, ist darum nicht geringer, weil sie, wie alles Neue in menschlichen Dingen, als Reaction erschien, wie aus der Blüthe der Sünde die Tugend ersteht und aus dem Abgrund der Noth die Kraft. Es schwillt und zittert im Neuen noch die Natur des Alten, von dem es sich losgerissen; es ist ihm zugewandt; es orientirt sich an ihm complementär. So blickt der Kyniker auf das Symposion. Das menschliche Bewusstsein wandert ja nicht ohne Brücken; der neue Wille muss auf alten Formen gehen oder die neue Form sich vom alten Willen tragen lassen. Der Kynismus ist ein neuer Wille, und er kann sich nur verständlich machen in der alten Sprache, durch Uebertragung, durch Umschaltung des Concreten in's Geistige. Er, der sklavisch Gedrückte, Freiheit Suchende posirt als wahrer Herr und König und missachtet den wahren Sklaven; er, der Bettler, pocht auf seinen wahren Reichthum; er, der Verächter der Liebe, will der einzig wahre Erotiker sein; er, der Asket, behauptet, in steten Genüssen zu leben, und zeigt sich als wahrer Bacchant. Er ist der Kämpfer und hat ja nicht gesiegt, wenn er nur die Grenze gewahrt gegen den Feind; nein, wie es der *Ἀντισθένειος τύπος* der Synkrisis stets zeigte (s. oben S. 626), er muss den Feind auf seinem Felde schlagen, er darf nicht ruhen, bis er die spolia trägt, bis er, der arme, düstere Asket, dasteht mit Kranz und Thyrsosstab, der Sieger im Symposion, der am besten lacht, weil er zuletzt lacht, im Lachen der kosmischen, der göttlichen Seligkeit.

Nicht bloss also, weil es die Stätte der Jugend, die Werbestätte der *παιδεία* ist, sondern weil es so recht die Heimstätte seines Todfeindes, der Schwelgerei, ist, darum sucht der kynische Kämpfer das Symposion. Hier hat er Alles beisammen, was er hasst und verfolgt: den Tyrannen oder Reichthumsstolzen als Gastgeber, die Hetären, die Schmeichler als Parasiten (vgl. *Κράτης τοὺς κόλακάς φησι συγκατανευσιφάγους* Stob. fl. 14, 16), wie die Alten sie überhaupt nannten (Athen. VI, 236 E), Unnatur und Ueppigkeit der Speisen, Uebermaass des Trinkens, verweichlichenden und überflüssigen Comfort und Luxus und sonstigen äusserlichen Glanz, Ehrung der Scheingrössen, der *δόξα*, der blendenden Sophistik, Cultus des Leiblichen, der niederen Erotik, Mangel an Selbstbeherrschung in Reden und

Thun u. s. w. Man sieht, das Symposion ist die natürliche Arena des Kynikers. Xenophon wusste, warum er Antisthenes seine asketische Dogmatik beim Symposion vortragen lässt. Der Kynismus ist der Protest gegen den Geist der Symposiastik, den er überwindet; aber weil er ihn überwindet, musste er ihn aufsuchen. Umgekehrt begreifen wir jetzt aus der gegebenen Scenerie des Symposions die zwei Grundeigenthümlichkeiten des Kynismus, eine inhaltliche und eine formale: 1) begreifen wir, dass seine Lehre so stark Diätetik, immer wieder Mahnung zur Mässigkeit ist und als Hauptideal *ἐγκράτεια* zeigt — dazu treibt eben die Schwelgerei des Symposions; 2) begreifen wir, dass die Form, in der seine erhaltene Lehre auftritt, so pointirt, so apophthegmatisch, so paidiastisch derb ist, — es ist eben Ton und Sprache des Symposions. Und hier hat man dem Kyniker ein schweres Unrecht abzubitten. Man hat seinen Namen geschändet zum Namen für gemein frivoles Reden und Benehmen; man hat ihn zum Clown der Philosophie gemacht; man hat sie alle historisch geglaubt, die burlesken Scenen, und man hat nicht gesehen, dass diese „Cynismen“ paidiastische Phantasiegeburten des literarischen Symposions sind, Scherzrollen, angepasst der bacchantischen Scenerie.

Der Kyniker lachte mit den Lachenden, aber entgegengesetzt; sie meinten über ihn zu lachen, und er lachte zuletzt über sie. Alle Komik entsteht aus dem Contrast. War es denn nicht eine gewaltige *παιδιά*, dass der Bettler sich seines Reichthums rühmte, der Paria sich König nannte, der Hässliche sich schöner als die Schönen fand, der Asket sich das genussreichste, glücklichste Leben zusprach, glücklicher als der Perserkönig? All' die kynischen *παίγνια*, von denen Weber (Leipz. Stud. X, 86 ff.) spricht, knüpfen sich an die asketische Lebensweise, die eben beim Gastmahl, in der Fülle der Genüsse, am besten zur Sprache kam. Der Kynismus spricht sein Wesen aus als Paradoxie, als Umkehrung der Werthe. Das erschien den Leuten *παιδιά*, und der Kyniker wusste es und wollte es; er schärfte den Contrast, der als *παιδιά* wirkte; er spielte mit der *παιδιά*; der Anschein der *παιδιά* war ihm selbst wieder *παιδιά*; denn sein Inneres war *σπουδή*. Darum konnte er nicht die blosse *παιδιά* bieten wie der Komiker. Aber er durfte auch nicht den reinen Ernst des Tragikers entfalten; denn seine Aufgabe war es gerade nicht, beim Tragischen, beim *πόνος*, bei Noth und Entbehrung stehen zu bleiben, sondern aus der Noth eine Tugend, aus dem *πόνος* ein *ἀγαθόν*, aus der Entbehrung eine Lust zu machen, sich Herr

zu zeigen über das Schicksal und bei dem Mangel alles dessen, was die Menschen Glück nennen, die souveräne Stimmung der Heiterkeit zu zeigen. So brauchte der Kyniker die παιδιά; seine moralische Wirkung beruhte eben darin, dass er die leichtfertige παιδιά zum Ernst vertiefte, und dass er im Ernst seines Lebens doch stets παίζων und γελῶν auftrat (Plut. de an. tranq. 4). So sucht er die συζυγία ἐναντίων, der tragischen und komischen Stimmung, und darauf ruht die Forderung der Einheit der Tragödie und Komödie. Er fühlt sich als Ueberwinder beider. Als Erbe des Tragikers schreibt er die Consolation, aber durch die Thränen lässt er die Seligkeit lächeln; als Erbe des Komikers schreibt er das Symposion, in dem er die παιδιά zur σπουδή führt und mit der Unsterblichkeit endet. Sein Inneres war σπουδή; darum sympathisirte er mit der Tragödie (vgl. S. 254. 415 f.), und darum bekämpften ihn die Männer der reinen παιδιά, die Komödiendichter von Aristophanes an durch die ganze mittlere Komödie. Sie fühlten instinctiv, dass er kraft der inneren σπουδή an Ethos reicher war.

Man täuscht sich überhaupt gründlich, wenn man dem Kyniker nicht ein starkes literarisches Bewusstsein zuspricht. Seine παιδιά ist Literaturblüthe. Der parodistische Geist des Menipp und Lukian reicht höher hinauf; Krates und Monimos schreiben παίγνια (L. D. 83. 85). All' die Fülle von παιδιά ferner, die aus den Diogenesanekdoten strömt, stammt wahrlich nicht von dem Tonnenbewohner, sondern von dem fruchtbaren Schriftsteller Diogenes oder von Denen, die über ihn schrieben. Aber auch sie hat ihre Quelle bei Antisthenes und im Werden seines Zeitalters. Er erwuchs in der dramatischsten Epoche Athen's, in der Zeit der grössten πάθη, da das Staatsschiff und alles Leben auf ihm schwankte, in der Zeit, deren Typus das bacchantische Genie Alkibiades war. Damals als, durch die Sophistik genährt, die Subjectivität sich fühlen lernte, ward die Stimmung eine Macht. Und wie Alkibiades bald Freund, bald Feind des Staates war, so brach auch in der Literatur die grosse Stimmungsantithese hervor: das Subject grollte oder spielte mit der Welt. Und so erlebte Athen damals die herbste tragische Zerrissenheit in Euripides und die blühendste komische Laune in Aristophanes, und gleichzeitig spricht der Pessimismus des Prodikos und die παιδιά des Gorgias. Antisthenes sympathisirt mit der σπουδή des Euripides und Prodikos, an die er ja direct die Consolation anlehnt; er liegt mit Aristophanes und Gorgias in Fehde, aber er lernt

von ihnen. Er will die παιδιά protreptisch vertiefen und seine Herrschaft über das tragische Leben in Heiterkeit zeigen. So will er die παιδιά in σπουδή und die σπουδή in παιδιά auflösen. So lässt er gerade aus dem aristophanischen Uebermuth eines Symposions seinen Protreptikos aufsteigen und macht zur protreptischen Figur den genialen Bacchanten Alkibiades. Und gerade im Protreptikos gorgianisirt er (L. D. VI, 1), und zwar paidiastisch, wie es Xenophon's Symposion copirend andeutet (II, 26).

Jetzt fassen wir eine wichtige literarische Wurzel der kynischen παιδιά bei Antisthenes. Er ist Gorgianer, Rhetoriker (L. D. VI, 1), und die damalige, namentlich gorgianische Rhetorik ist stark paidiastisch. παίζειν ist nicht umsonst als Kunstausdruck in der gorgianischen Prosa heimisch (Maass, Hermes 22. 575 f.): Gorgias nennt seine Helena ein παίγνιον, Thrasymachos giebt seine Reden als παίγνια heraus, und Demetr. π. ἑρμ. 120 erscheint παίζειν als bekannter rhetorischer Terminus für Polykrates. Der antisthenische Protreptikos aber spielt in die Helenaliteratur (Gorgias, Isokrates) hinein (vgl. S. 747), concurrirt mit Thrasymachos (vgl. S. I, 483 f. II, 692 ff.) und wird eben von Polykrates angegriffen (vgl. S. 725 etc. u. Näheres unten). So steht er mitten in dieser paidiastischen Literatur selbst halb paidiastisch und doch zugleich scheel angesehen und fremd mit seiner inneren ethischen σπουδή. Wir dürfen diese Streitliteratur nicht nach unserer nordischen und wissenschaftlichen Schwerblütigkeit beurtheilen. Es lag etwas wie Knabenspiel in dieser jungen Schriftstellerei, in der die Individualitäten durch die Schriften wie durch Masken sprachen, und noch der Plato des Phaedrus nennt ja das Schreiben eine παιδιά. So ist auch der Angriff des Polykrates nicht so blutig zu nehmen; er war eben ein παίζων, ein Feuilletonist und attackirte „Sokrates", ganz wie er das mythische Scheusal Busiris vertheidigte, aus spielender Freude am παράδοξον, und um sein Geschick zu zeigen. Und so versöhnt es auch mit dem Angriff der „Wolken", dass sie παιδιά sind gerichtet gegen παιδιά, gegen das antisthenische Symposion. Der alte Meister im Dionysosspiel schlug Den, der auf neue, wunderliche, schulmeisternde Art das Dionysosspiel trieb. Sokrates, so ward gedichtet, verneinte, dass er den Spott des Aristophanes übelnehme; er werde auf der Bühne wie bei einem grossen Symposion geneckt (Plut. de lib. educ. 14).

Der Bereich der Gelageliteratur ist neuerdings durch das hier erst nachträglich herangezogene schöne Buch Reitzenstein's (Epigramm und Skolion) sehr erweitert worden. Man hat bereits

die sympotische Literatur der Philosophen als Nachfolgerin der Skolienpoesie bezeichnet (Immisch, Rh. M. 44, 567, Reitzenstein S. 80). Aber man darf dabei nicht bloss an die beiden erhaltenen „Symposien" denken; ich möchte vielmehr angesichts dieser erweiterten sonstigen Gelageliteratur noch kurz zusammenfassen, wie dadurch auch die entsprechende philosophische Literatur erweitert und die von mir behauptete kynische Symposiastik und mehrere platonische Schriften als ihr antwortende verdeckte Symposiastik bestätigt werden. Vor Allem wird jetzt der poetisirende Zug des Kynikers, sein stetes Citiren, Parodiren, Interpretiren und Kritisiren von Dichterversen noch verständlicher. Das attische Symposion fliesst über von Gesängen und Recitationen. Der Kyniker als Ueberwinder der Symposiastik und wahrer Symposiast drängt den blossen Ohrenschmaus zurück (vgl. oben S. 732 f.), appellirt als Philosoph vom Ohr an den Verstand, der die gehörten Verse verstehen und prüfen will, knüpft als Dramatiker an sie ein dialogisches Raisonnement. Die Symposionspoesie ist gegeben; sie giebt nun Themata für das Gespräch. So ist das Literaturgespräch des Symposions (vgl. oben S. 731 ff.) nothwendig begründet. Die Sitte fordert, dass jeder Gast, von einer Flöte begleitet, singe und sich so als *πεπαιδευμένος* und nicht ganz *σοφίης ἐπιδευόμενος* (Reitzenstein S. 84) zeige. Der Kyniker moquirt sich darüber (Antisth. Frg. 62, 30), aber auch er lässt in seiner *παιδεία* tüchtig Verse lernen (L. D. VI, 30), und in der Protagorasmaske erklärt er es für *παιδείας μέγιστον μέρος περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι* (338 E). So ist das Thema *παιδεία* und *σοφία* schon nahegelegt, und für den Kyniker, der seine *σοφία* im *ὁμιλεῖν* zeigt, ist das Weisengastmahl natürliche Form. Auch dass es ein Altweisengastmahl wird, scheint mir die Symposionspoesie mit sich zu bringen. Sie ist natürlich vor Allem Lyrik und namentlich für den Reflexionsstoff suchenden Sokratiker gnomische Poesie; sie ist es jetzt doppelt, wenn Reitzenstein Recht hat, dass sie schon für das Symposion selbst gedichtet ist. Zwar wird über den letzten allmenschlichen Ursprung der Elegie, dessen düstere *σπουδή* noch im gnomischen Pessimismus nachklingt, Dümmler, Philol. 53. 201 ff., das Richtige gesehen haben; doch da der lyrische Subjectivismus die umschlagende Stimmung, die *συζυγία ἐναντίων* in sich trägt, wird sie in der hellenischen Cultur symposiastisch geworden sein, bis der Kyniker zur *σπουδή* zurückdrängt. Theognis, Phokylides, Simonides sind also für das Symposion gegeben und noch höher hinauf Solon; aber es kann keine

Frage sein, dass hier auch die andern Weisen viel genannt wurden. Es gab zweifellos lange vor dem Kyniker Sprüche von ihnen, von Einigen echte, von Allen noch mehr unechte, es gab in der Gelagepoesie noch mehr Loblieder, Epigramme auf sie, wie noch ihre Biographien bei L. D. ganz in meist spätere, aber eben fortsetzende Verse getaucht sind, und gerade ihre kürzesten Gnomen können von manchen Trinkskolien ausgesponnen sein. Nun hat man gesehen, dass solche Lieder oft zusammenhängen und einander antworten; der hellenische Agon hat früh auch die Dichter gepackt, das Symposion fordert den Wechselgesang, und so kann leicht die Legende vom Wettstreit der alten Weisen aus dem Wettstreit der ihre Gnomen feiernden Lieder entstanden sein. Der Dramatiker lässt sie dann als selbständige Figuren ihre Sache führen und natürlich dort, wo ihre Namen und Gnomen, ihr Wettstreit gegeben war, wo er auszufechten ist, beim Symposion. So musste der Kyniker als dramatischer Fortsetzer der Gelageliteratur gerade auf das Gastmahl der alten Weisen kommen. Für den Attiker drängte sich der Elegiker Solon vor, dem dann seine gnomisch bekannten Zeitgenossen angepasst wurden, namentlich bei dem weitherzig vergleichenden Kyniker. Die bei den Symposien beliebte Thierfabel ergab dann die Figur Aesop's und vielleicht die Σκυθικὴ πόσις (Anakreon Frg. 63, 7) Anacharsis. Auf die alten Weisen musste ihn auch schon die jüngere gnomische Literatur bringen. Wir haben ja Verse des Simonides, die ein Epigramm des Kleobul (L. D. I, 90) und eine Gnome des Pittakos (Prot. 339 C) kritisiren. Damit haben wir sichere Spuren, dass die alten Weisen in der Gelagedichtung eine Rolle und zwar eine kritisch anregende Rolle spielten, die der Kyniker eben dramatisch und damit noch kritischer fortsetzt; er wird als Verherrlicher der alten Weisen den Kritiker kritisirt haben. Hat man nun Simonides, der ja übrigens ähnlich aus einem citirten Gnomiker zur Figur der Sokratikerdialogik geworden, richtig als Gelagedichter aufgefasst, dann bestätigt das wieder meine These, dass Plato im Protagoras und in Rep. I ein verdecktes Symposion, eben das kynische Weisengastmahl persiflirt (vgl. Simonides zur Protreptik citirt auch Diog. ep. 51). Denn dorthin gehört die Simonideskritik, die Plato in beiden Dialogen bringen lässt, ohne sie anzuerkennen.

Im Protagoras kritisirt Plato den Kritiker des Simonides, der selbst wieder Pittakos kritisirt, — recht ein Beispiel für die besondere, agonistisch fortbildende Triebkraft griechischer Literatur.

Damit man aber nicht meine, dass Pittakos zufällig genannt werde, persiflirt Plato hierbei gerade die erste (antisthenische) Gruppirung der alten Weisen als Vorbilder der Philosophie. Die Scene ist das ja auch durch die Komödie und durch Xenophon als sokratische Symposionsstätte bestätigte Haus des Kallias, des typischen φιλοπότης, der als kynisches Gegenbild nach verjubeltem Vermögen auch ὥσπερ ἐκ συμποσίου hinscheidet (Ael. IV, 16: 23, vgl. oben S. 499). Uebrigens brachte Antisthenes auch für den Determinismus des Schlechten in der Argumentation, die Plato hier 345 D E persiflirt, wieder einen alten Dichterspruch, den auch nach Zeller Aristoteles vom Kyniker zu citiren scheint. In Rep. I ist die Simonideskritik geradezu Ausgang der ganzen Debatte, weil diese, wie gesagt, den antisthenischen Protreptikos recapitulirt, dessen relativistische Gerechtigkeitstheorie auf der Widerlegung jenes Simonidesverses ruht, und damit man auch hier auf das alte Weisengastmahl zurückschaut, lässt Plato ironisch es bestreiten (335 E f.), wenn Einer behaupte, der Spruch sei von Simonides oder Bias oder Pittakos oder einem andern der seligen Weisen (also muss er doch einem dieser irgendwo in den Mund gelegt sein!), sondern etwa von Periander! Dazu bringt die so kleine einleitende Kephalosscene mit ihren belächelten Greisenconventikeln 329 A noch Allerlei, das in den paidiastisch-poetischen Ton des Symposions passt: hintereinander werden die ποιηταί, eine παλαιὰ παροιμία, zwei saftige Geschichten von Sophokles und Themistokles (vgl. oben S. 809) und vor Allem Pindar citirt, der ja, wie sich zeigte, im antisthenischen Symposion so oft (vgl. S. 691 und Weiteres S. 861) und auch im Echo des Aristophanes anklingt. Es folgt nach der Simonideskritik die Scene des Thrasymachos, dessen Rede im Ton Reitzenstein an ein Stück Gelagepoesie erinnert (S. 78) und dessen Angebot, um ein ἆθλον σοφίης eine alle übertreffende Antwort über das Wesen der Gerechtigkeit zu geben, er gut charakterisirt als Beispiel, wie auf „philosophische Gelageunterhaltung das Vorbild der älteren dichterischen einwirkt" (S. 88). Darauf beginnt auch das II. Buch mit Literaturkritik der Brüder Plato's, die schon durch den ihnen gewidmeten Elegietoast (368 A, vgl. Reitzenstein S. 51) als Symposionsfiguren kenntlich sind.

Um bei Plato zu bleiben, so zeigen sich auch von diesem literarischen Gesichtspunkt aus wieder die paidiastischen beiden Hippias als verdeckte Symposionspersiflagen. Hippias ist beim Gastgeber Kallias von Antisthenes eingeführt (Xen. Symp. IV, 62).

Der kleinere Dialog behandelt seine Homerinterpretation im Protreptikos (vgl. I S. 404), die nun durch die Recitationen des Gelages und das dabei übliche Gedenken der vor Troja gefallenen heimischen Heroen (Reitzenstein S. 94) noch näher liegt. Der andere Hippias greift, von Homer (p. 286) abgesehen, sogleich im Anfang 281 C auch wieder anspielend auf das Vorbild der alten Weisen zurück, auf Pittakos, Thales und Bias, den er nicht absichtslos wieder aufleben lässt (ib. E). Alle drei Thesen des Hippias können auch gut durch ältere Poesie angeregt sein. Die *καλὴ γυνή* wird auch vom 18. „attischen" Skolion gepriesen, das Lob des Goldes ist durch Midas gegeben, von dem gerade der alte Kleobul dichtet (L. D. I, 89 f., vgl. schon Phaedr. 264 D) und gerade Antisthenes sicher kritisch handelt, und durch den alten Fabelanfang, den die symposiastisch orientirte Episode des Theätet 175 C citirt, und die 3. Antwort (291 D E) klingt wie das Preislied eines Elegikers. Aber soll nicht in Hippias die Rhetorik des Isokrates kritisirt werden (vgl. oben S. 747)? Doch das schliesst sich nicht aus, im Gegentheil, ich glaube, dass hier Reitzenstein das Richtige geahnt hat, wenn er meint, dass die Rhetoren den Terminus *παίζειν*, der bei Pindar Lieder beim Gelage singen bedeutet, von den Dichtern übernahmen und ihre *παίγνια* an Stelle der älteren poetischen *παίγνια* für das Symposion brachten (S. 79. 87 f. Anm. 2). Als eine beim Gelage vorgetragene *παιδιά* werden allerdings die Paradoxien der Rhetoren verständlicher, nicht nur das Lob der Ungerechtigkeit durch Thrasymachos, auch das Lob des Busiris und die Anklage des Sokrates bei Polykrates und die Empfehlung des Nichtliebenden für die Liebe bei Lysias; denn natürlich blickt der Phaedrus schon als paidiastischer *ἐρωτικός* auf Symposionsliteratur. Auch „Sokrates" knüpft hier mit seinen Reden an die Lyrik des Ibykos und namentlich des Stesichoros an (242 C 243 A 244 A), dessen paidiastisch-antithetischer Gesang auf Helena vielleicht eine der Wurzeln und Anregungen der Rhetorik seines Landsmanns Gorgias aufdeckt. In die paidiastische Helenaliteratur, die Gorgias und Isokrates panegyrisch treiben, greift Antisthenes kritisch ein (vgl. S. 747. 885), und wenn Reitzenstein als Themata des Gelagerhetorik neben dem (gorgianischen) Palamedes den Streit um die Waffen des Achill und das von Isokrates und Plato citirte Lob des *βομβυλιός* und der *ἅλες* nennt, so können wir die Behandlung des ersteren Themas bei Antisthenes selbst lesen (Frg. 20, 1) und die des zweiten für ihn und gerade für seinen Protreptikos mit Sicherheit erschliessen, wie es schon

Winckelmann Antisth. Frg. S. 21 gethan. So ist nun Antisthenes auch als Concurrent dieser paidiastischen Rhetorik auf symposiastischen Boden gestellt. Und wenn er gerade im Protreptikos das ῥητορικὸν εἶδος des Gorgianers hervorgekehrt haben soll (L. D. VI, 1), so ist damit jetzt bestätigt, dass diese Schrift stark paidiastisch war. Das wird nun auch von anderer Seite bestätigt. Zwei Bücher des Protreptikos haben den Untertitel περὶ Θεόγνιδος, und Reitzenstein's wichtigste Leistung ist es, dass er die Theognissammlung als eine Art Commersbuch aufdeckt. Die Forderung des Paränetischen beim Gelage, die er bei Plutarch noch findet (S. 38), ist eben zuerst von dem antisthenischen Protreptikos im παίζειν ἅμα σπουδάζων präcisirt und durchgeführt worden, und wenn sie den Anlass zu den ältesten Florilegien gab, die nach v. Wilamowitz für Euripides früh entstanden sein müssen, so erinnere man sich, dass Euripides nächst Homer der meistcitirte Autor gerade für den Kyniker ist.

Aber wir können noch deutlicher sehen, wie sich die kynische Protreptik geradezu aufbaut auf der alten Gelagepoesie, auf ihrer Anregung und Ueberwindung. Ihre Methode ist, die einzelnen Lebenswerthe, die von jener Poesie gepriesen werden, dialektisch zu entwerthen zu Gunsten der ἀρετή als εὐδαιμονία des σοφός, wie es der platonische und der xenophontische Euthydemos (Mem. IV, 2) zeigen, die ja beide auf den antisthenischen Protreptikos kritisirend resp. copirend zurückgreifen. Auch das ebenso abhängige Symposion Xenophon's gipfelt in der Debatte über die höchsten Lebenswerthe. Diese Frage nach den höchsten Lebenswerthen ist Hauptthema sowohl der alten Gelagepoesie wie des antisthenischen Protreptikos. Man kann noch specieller sehen, wie der Protreptikos dem Trinkliedschema folgt. Plato citirt Gorg. 451 E (vielleicht nicht absichtslos gerade in der Kritik des Rhetors), wie er sagt, ein bei Symposien beliebtes Skolion des Inhalts, dass Gesundheit das Beste sei, das Zweitbeste Schönheit, trugloser Reichthum das Dritte; das Vierte, das uns sonst in dem Skolion genannt wird, lässt Plato weg, vielleicht auch der Protreptikos, weil es für ihn weniger brauchbar. Wie eine Parallele zum Skolion klingt die erwähnte Liste des κάλλιστον beim rhetorischen Hippias (291 E). Und nun vergleiche man den Protreptikos in seinen Nachbildungen: Euthyd. 279 A beginnt die Protreptik mit der Entwerthung des Reichthums, der Gesundheit, der Schönheit — der drei Werthe des Skolions. Mem. IV, 2 wird als πρῶτον (wie im Skolion) die

Gesundheit entwerthet (§ 31, vgl. zur Gesundheit als Gegenstand des εὔχεσθαι Diogenes Stob. fl. 6, 38), später § 34 f. Schönheit und Reichthum, deren Discreditirung schon in IV, 1 als „sokratische“ Protreptik hervorgestellt wird und sich noch sonst als ein Hauptthema des antisthenischen Protreptikos gerade auch im Weisengastmahl zeigte (vgl. S. 788 ff. 805 f.). Nicht ganz so verneinend wird er sich zu einem andern Spruch verhalten haben, der von Aristoteles als Aufschrift am delischen Apollotempel citirt wird (Nic. 1099 a[25]), und den seine Aufnahme in die Theognissammlung (255 f.) als symposiastisch feststellt, was zugleich für die sog. delphischen Aufschriften als Themata des protreptischen Symposions eine Parallele giebt. Zwar wenn da auch die Gesundheit als λῷστον, das Liebesglück als ἥδιστον gepriesen wird, so wird daran eben wieder der antisthenische Protreptikos (als Erotikos zugleich den leiblichen Eros negirend, vgl. Mem. IV, 1, 2 und S. 719 ff. 806) seine Kritik geübt haben; aber er wird voll zugestimmt haben, zumal als προτρεπτικὸς περὶ δικαιοσύνης, wenn dort als κάλλιστον τὸ δικαιότατον aufgestellt wird, wie ja auch Xenophon nicht grundlos im Symposion Antisthenes die δικαιοσύνη als unzweifelhafteste καλοκἀγαθία aufstellen lässt (III, 4). Der Kyniker tritt hier und noch ib. IV, 2 ff. offenbar nach seinem Protreptikos auf's Schroffste Kallias entgegen, der seinen Reichthum als Quelle der Gerechtigkeit preist, was Plato auch nach dem Protreptikos Rep. 330 ff. persiflirt. Kallias hatte sich da wohl auf das „Commersbuch“ berufen: πλοῦτε, θεῶν κάλλιστε καὶ ἱμεροέστατε πάντων, σὺν σοὶ καὶ κακὸς ὢν γίνεται ἐσθλὸς ἀνήρ (Theogn. 1116 f.).

Weitere Eigenheiten der kynischen Protreptik werden nun als symposiastisch deutlicher: so das Lob der ἄνδρες ἀγαθοί (S. 420), das Lob des Pan (S. 480, 1. 729), die Neckereien und Verhöhnungen (S. 750. 754. 766 ff. etc.), speciell auch der ὀψοφάγοι (S. 754), die äsopische Thiermoral u. s. w., all das ist in der Gelagepoesie bereits gegeben, s. Reitzenstein S. 14 ff. 19. 26. 85. 92, der allerdings noch nicht die Wirkung auf die kynische Protreptik vor Augen hat. Er gedenkt nur des äsopischen Gedichts und des Apollohymnus des Sokrates als Gelagepoesie (S. 19. 80). Scheinbar mit Unrecht; denn es ist ja das Gegenbild des Symposions: der sterbende Sokrates des Phaedo dichtet sie im Gefängniss. Trotzdem wird es seinen Grund haben, dass sie sich mit der Theognissammlung, für die auch Euenos, als dessen Concurrent Sokrates damit ja erscheint, gedichtet hat

(a. a. O. S. 57), und den sog. attischen Skolien berühren, und hier kann man wieder sehen (vgl. oben S. 224 f.), dass der dichtende Sokrates weder historisch noch von Plato erfunden ist, sondern dass hier der Phaedo auf den Kyniker blickt, auf seine Verknüpfung von Symposion und Consolation. Er liess da seinen Consolator Prodikos von den keischen Greisen erzählen, die als Symposiasten freiwillig aus dem Leben schieden; er liess die Schwelger den letzten Trunk im Elend thun (s. oben S. 888); er liess den Weisen, von Gott gerufen, aufrecht aus dem Leben scheiden wie aus einem Festgelage — zum Festgelage im Himmel (s. Stellen oben S. 498 f., vgl. 228 f.). Darum, meine ich, dichtet der sterbende Sokrates Gelagelieder. Uebrigens knüpft ja der Kyniker auch mit dem Unsterblichkeitsgedanken hier an die Symposionspoesie an, natürlich an Pindar, aber wohl auch an Andere, wie z. B. die „attischen" Skolien 11 und 13 vom Fortleben der Helden auf den Inseln der Seligen oder im Nachruhm sprechen. So werden des Kallimachos u. A. fingirte Grabepigramme als sympotische *παίγνια* (R. S. 87 f.) ihre Vorläufer gehabt haben. Und jedenfalls hat Antisthenes, der Midasschriftsteller, im Weisengastmahl das von Simonides Kleobul zugeschriebene Grabepigramm besprochen, das Plato Phaedr. 264 D paidiastisch citirt. So werden auch die eigenen Todes- und Begräbnissanekdoten der Weisen aus ihren Gesprächen im Gastmahl selbst begreiflich (vgl. oben S. 781 f.). Es ist der letzte Höhepunkt des kynischen Gastmahls, die Verheissung der Seligkeit für seine Helden, die Weisen.

Jedes Gastmahl aber beginnt mit dem Preis der göttlichen Seligkeit, bringt Spenden an die Götter und vor Allem Gebete. Darum gehört die kynische Behandlung der Cultussitten in das Gastmahl (vgl. zu Mem. I, 3, 1 ff. S. 727 f. etc.). So wird des Kleanthes Zeushymnus, der, wie schon R. S. 75, 3 geschlossen, als stoische Form des Gelagehymnus auch für das Gelage gedichtet sein wird, seine kynischen Vorgänger gehabt haben, und wenn er ob seiner Aehnlichkeit mit orphischen Gedichten verspottet wurde (s. ib.), so stimmt das wieder zu der orphisch sich gebenden Theologie des kynischen Weisengastmahls (s. oben S. 872). Vor Allem ist aber das εὔχεσθαι als Sitte des Symposions wichtig, das desshalb auch, wie gesagt, den Phaedrus mit seinem Schlussmotiv und den Alcibiades II in seine Sphäre zieht (vgl. S. 727 ff.). Und hier ist ja die Einheit des Symposions und des Protreptikos bei Antisthenes am festesten zu greifen; denn das εὔχεσθαι des Symposions giebt

das Thema des Protreptikos, den Anlass zur Kritik der Lebenswerthe (vgl. Mem. IV, 2, 36 und S. 727. 776 ff. 890 f.). Wichtig ist hier die nach Antisthenes den homerischen βασιλεύς entwickelnde II. Diorede, die mehrfach die gewöhnliche Symposiastik und speciell das εὔχεσθαι des Anakreon und τῶν Ἀττικῶν σκολιῶν τε καὶ ἐποινίων gegenüber Homer und seinem εὔχεσθαι tadelt (vgl. § 4. 30 f. 55 f. u. nam. 62 ff., auch das Lob der Syssitien 44). So ist nun auch das Musengebet des Krates (Jul. VI, 199 C) sympotisch zu nehmen, ebenso wie Solon's 13. Elegie, deren Anfang es (wie Bergk u. A. schon gesehen) parodirt, genauer zum kynischen Lebensprogramm corrigirt. Diese Beachtung Solon's seitens des Kynikers wollen wir doch anstreichen. Sollte nicht schon Antisthenes dieses Gebet des Solon eben bei der Gebetsfrage des Altweisengastmahls vorgenommen haben? Dazu stimmt, dass gerade das kynisirende Krösosgespräch Cyr. VIII, 2, 20—23 zum Gebet des Krates starke Parallelen bot (vgl. oben S. 688). Wenn man doch endlich das Fortwachsen antiker Literatur immer als Variation eines Typus begreifen wollte, halb Agon, halb μίμησις, so aber, dass bald der freundlich copirende, bald der feindlich concurrirende Charakter überwiegt! Wenn R. findet (S. 50), dass auch Xenophanes für das Gelage gedichtet, und dass dafür auch Kritias seine Lehren über den spartanischen Zechbrauch und sein Lied auf Alkibiades gebracht haben müsse, so erinnere ich, dass im antisthenischen Symposion das Vorbild des Xenophanes, der Lakonismus und die Alkibiadesfigur wichtige Motive sind (vgl. S. 719 ff. 757. 770 f. 873), und dass in diesem paidiastischen Protreptikos eine kritische Stimmung gegen Kritias öfter durchklang (vgl. I, 351. II, 204, 2. 708).

So stand der Kyniker als Concurrent mitten in der sympotischen Literatur, ein Erbe der Gelagedichter gleich den paidiastischen Rhetoren, aber als paidiastischer Dialogiker zugleich der Concurrent der Komödie. Daher die stete Fehde der Komiker gegen die Kyniker! Die ursprünglich lyrische Symposionsliteratur ward durch Gorgias rhetorisch und durch die Sokratiker dramatisch oder wenigstens dialektisch. Denn zur dramatischen Symposiastik werden schon vorher Ansätze gewesen sein, und ich glaube, dass etwas Wahres an der Notiz ist, die ja wohl sympotisch-paidiastischen Mimen des Sophron hätten der sokratischen Dialogik zum Vorbild gedient. Sie, die, gleich der Komödie, aus dem Leben bekannte Figuren vorführte, konnte ihre Fictionen doch zunächst nur als Spiel, als παιδιά einführen, bis

sie als Literaturgattung Boden gefasst hatte, und darum meine ich: die sokratischen Dialoge erklären sich am besten gleich den Mimen des Sophron, mit denen sie ja auch Aristoteles parallel setzt (Poet. 1447a [28]), als ursprünglich aus der sympotischen παιδιά erwachsen. Und zwar wird zum ersten Mal im antisthenischen Protreptikos, auf den bereits die ältesten Socratica Plato's und Xenophon's, auch Polykrates' zurückblicken, der Silen Sokrates gespielt haben (und der obscure Alexamenos von Teos — Aristot. Fr. 72 — vielleicht eben nur als Mimendichter, nicht als Philosoph vorangegangen sein). Die Alten werden gewusst haben, warum sie die Protreptici des Antisthenes als seinen zweiten τόμος bestimmten und nur als ersten die ausschliesslich rhetorischen Schriften seiner vorsokratischen Zeit (L. D. VI, 1 f.) vorangehen liessen. Seine προτρεπτικοὶ λόγοι selbst — das bestätigt ihre Stellung und Bedeutung — stecken noch halb in der Rhetorik, aus der erst halb das Dialogische aufsteigt (L. D. ib.). So geht der Kyniker in ihnen über von der blossen Concurrenz mit der rhetorischen παιδιά zu der auch mit der παιδιά der Komödie. Er wird sich dadurch nicht von der Symposionssphäre entfernt haben. Im Gegentheil. Aristophanes ist bei Plato der selbstverständliche Spassmacher des Symposions (213 C), ist speciell nur Figur des Symposions, während alle übrigen dortigen Redner auch im Protagoras anwesend sind. Die Vermuthungen Reitzenstein's (S. 37 f.) werden richtig sein, dass, was Plutarch (quaest. symp. VII, 8, 3) von den Gelagen seiner Zeit sagt, sie seien von der jüngeren Komödie unzertrennlich und könnten eher des Weins als des Menander entbehren, auch irgendwie von dem Verhältniss der früheren Komödie zu den Symposien ihrer Zeit gelte, und dass Isokrates aus Erfahrungen bei der Gelageunterhaltung spreche, wenn er (πρ. Νικ. 43) behauptet, eine Auswahl der kunstvollen Gnomen der besten Dichter Hesiod, Theognis, Phokylides hören die Meisten nicht so gern als die schlechteste Komödie. So stiess der Kyniker, der ἐκλέγων (vgl. Mem. I, 6, 15) und πολλὰ ποιητῶν κατέχων (L. D. VI, 30) gerade jene Dichter für seine Protreptik heranzog, in der Symposiastik mit der Komödie eben concurrirend zusammen. Die Alten waren ja gewohnt, Literatur mehr zu hören als zu lesen, und wir thun wohl gut, damals im Beginn des schreibenden Zeitalters (vgl. S. 12), im Uebergang von der breiten Oeffentlichkeit zur Lectüre der Studirstube, das Publicum, für das man schrieb, namentlich in den kleinen Conventikeln

eines Symposions, diesem antiken Salon zu suchen. Daraus mag es sich erklären, dass die Komödie in der Buchausgabe vielfach literarischer ist, als es die Masse versteht, und der sokratische Dialog namentlich des Kynikers vielfach derber, paidiastischer auftritt, als es dem Studium ziemt, und beide in ihren Anspielungen viel voraussetzen. Endlich glaube ich sagen zu dürfen, dass Antisthenes die Idee des Symposions und des Sophistencongresses bei Kallias, diese Scenerie seines Protreptikos, die ihm Xenophon im Symposion IV, 62 zuschreibt, und die neben Xenophon auch in Plato's Protagoras und Aeschines' Kallias niederschlägt, aus der Komödie selbst entnommen hat: nämlich aus Eupolis' *Κόλακες*, wo wir den schwelgenden Mäcen Kallias, Protagoras als Symposiasten, auch andere Sophisten als Parasiten, den erotischen Alkibiades — kurz die ganze im Protagoras nachgebildete Situation des Protreptikos haben. Auch Autolykos, der Geliebte des Kallias, der Held des xenophontischen Symposions, ist durch eine Komödie des Eupolis gegeben. Als specielle kleine Spuren kynischer Nachwirkung gerade der *Κόλακες* sei das symposiastische Wortspiel über das Verderbliche der *κόλακες* Antisth. Frg. 56, 2 angeführt, und dass Bion L. D. IV, 49 Alkibiades nach Eupolis zu charakterisiren scheint. Auch Chärephon erscheint bei Eupolis, wie wohl auch im Protreptikos (der Orakelspruch!). So trat Antisthenes zuerst mit seinem symposiastischen Sokratesdrama als Concurrent der Komödie auf, und sie blieb die Antwort nicht schuldig. Ich erinnere nochmals an jenes gut erfundene Dictum des Sokrates, er empfinde den Spott des Aristophanes als Symposionsneckerei (Plut. de lib. educ. 14). Das lässt hinter die Coulissen der zweiten „Wolken" blicken.

η. Die Kynismen Mem. III, 13 im protreptischen Zusammenhang c. III, 10—IV, 2.

Die Anekdoten von III, 13 haben sichtlich denselben Charakter wie die von III, 14, die an der Tafel spielen. Xenophon hat diese offenbar nur abgeschieden, weil sie sämmtlich vom Essen handeln. Aber man spricht doch an der Tafel nicht bloss vom Essen (vgl. selbst III, 14, 2 *λόγου ὄντος περὶ ὀνομάτων*), und die Alten sprachen überhaupt weniger beim *δεῖπνον* als beim nachherigen Symposion, wie Plato und Xenophon zeigen. Wir haben also keinen Grund, die *λόγοι* von III, 13 von denen in III, 14 zu trennen, die scenisch als Tischgespräche bestimmt sind. Beide handeln in sämmtlichen zehn *λόγοι* von der kynischen

Cardinaltugend, der ἐγκράτεια resp. καρτερία, die uns bereits in allen möglichen Darstellungsformen, im Dialog (z. B. II, 1. IV, 5), in der Predigt (I, 5), in der lobenden Schilderung des Sokrates (I, 2 u. 3), in der Fabel von II, 1, in der Polemik von I, 6, bald in ganzen Capiteln, bald in grösseren Abschnitten, bald in episodischen Besprechungen panegyrisch entgegenleuchtete, und die nun noch in den gebrochenen Strahlen der Anekdote schillert.

Bald die erste Anekdote von III, 13 predigt einen bekannten kynischen Text: Beherrschung des Zornes. Der Kyniker lässt seinen Weisen auf jede Art misshandeln, damit er recht witzig seine πραότης zeigen könne (L. D. VI, 33. 41. 90 f., Diog. ep. 20), und er hat sicherlich auch die Anekdoten vom geschmähten, geschlagenen, getretenen Sokrates aufgebracht, der alle Unbill nichtachtend hinnimmt (L. D. II, 21. 36 f.). Plato sagt davon nichts, auch Xenophon will davon nichts wissen, und er hat darum vielleicht hier die Beleidigung zur starken Unhöflichkeit gemildert und sie überhaupt auf den Andern übertragen. Ihre Beurtheilung durch „Sokrates" ist darum dieselbe: das Dictum empfiehlt passive Hinnahme, es beginnt mit dem kynischen γελοῖον (wie III, 14, 6, vgl. Diogenes L. D. 39. 55), und seine Pointe liegt in der antisthenischen Parallelsetzung der Unbildung der ψυχή mit der Verbildung des σῶμα (vgl. Antisth. Frg. 65, 48). Der Protreptikos soll eben die Nothwendigkeit der παιδεία ψυχῆς zeigen. Wir haben eine hier einschlagende Parallelscene L. D. II, 35: Sokrates nimmt es nicht übel, dass ihn Einer κακῶς λέγει; denn der habe καλῶς λέγειν nicht gelernt. Es ist nicht der platonische oder xenophontische Sokrates, also wird es wohl der kynische sein, um so mehr, als die ganze Scene wörtlich genau auch von Diogenes berichtet wird (Gnom. Vat. 179), und der Gorgianismus κακῶς λέγει — καλῶς λέγει weist wieder auf den antisthenischen Protreptikos. Der von Trunkenen geschlagene Diogenes ist nicht beleidigt, da nur sein σῶμα, nicht seine ἀρετή getroffen wurde (ep. 20): so haben wir die πραότης mit der protreptischen Differenzirung und der Symposiastik.

§ 2 handelt wieder, zum Zeichen, dass es Tischgespräche sind, von der ἐγκράτεια im ἐσθίειν. Für den ἀηδῶς ἐσθίοντα habe Akumenos ein Recept, das bekannte des Kynikers: παύσασθαι ἐσθίοντα (vgl. S. 448 ff.). Dann werde das Essen ἥδιον τε καὶ εὐτελέστερον καὶ ὑγιεινότερον. Das sind zwar mehr Vorzüge, als der Andere wünschte, aber sie stehen eben im Programm des Ky-

nikers (vgl. oben S. 447 und Diog. Stob. III, 6, 40 H ἐσθίειν — τοῦ ἥδεσθαι ἕνεκα — ἀποπαύεσθαι). Vielleicht lässt sich sogar der Name des Berathenen durch eine kühne Vermuthung errathen. Der Rath des Sokrates beginnt mit παύσασθαι und endet mit π α υ σ ά μ ε ν ο ν, und in diesem Wort liegt die Pointe. Sollte hier nicht im Original das Wortspiel Παυσανίου παυσαμένου angebracht sein, das Plato Symp. 185 C zu copiren erklärt? Der Schwelger Pausanias ist eine Figur des ja auch sonst gorgianisirenden protreptischen Symposion (s. unten). Akumenos ist der Vater des Arztes im platonischen Symposion, und ich vermuthe, dass auch im protreptischen Symposion des Antisthenes die Medicin vertreten war[1]). Wie Symp. IV, 41 Antisthenes das ἡδύ des Essens ἐκ τῆς ψυχῆς holt, so war dort sicherlich auch betont, dass der kynische Weise der wahre Arzt ist (vgl. I, 445, 2. II, 421. 605 etc.) und dass die Aerzte nur den Leib schneiden und brennen (vgl. den Vorwurf gegen die Aerzte gerade im protreptischen λόγος Diog. ep. 28, 7), dass aber Therapie des Leibes nichts nützt ohne die Pflege der Seele, — das ist ja gerade das Programm des thrakischen Arztes, in dessen Figur Antisthenes die Kritik des Charmides herausforderte (vgl. I, 487 f.), und die Pflege der Seele ist ja das A und O des Protreptikos. Auch die nächste Anekdote, die übrigens literarische Kunst verräth in charakteristischer, antithetisch spielender Dialektik, hat ein stark medicinisches Interesse, das die Quellen des Asklepios und des Amphiaraos (über den Antisthenes ein Buch schrieb! im Catalog anschliessend an diätetische Themata!) heranzieht und den verwöhnten Schwelger mit den Kranken vergleicht, was ja der Kyniker mit Vorliebe that. Daneben wird hier sowohl wie in den Anekdoten § 4 und 6 gegen die der ἐγκράτεια und καρτερία Ermangelnden, gegen den ὀψοφάγιστος (!), φιλαργυρώτατος (!), gegen Hitze und Kälte Empfindlichen, πονεῖν ἧττον δυνάμενος und wie alle die Objecte kynischer Protreptik heissen, ein noch kräftigeres und bei den Kynikern noch beliebteres Beschämungsmittel angewandt: der Vergleich mit dem Sklaven (vgl. das Nähere oben zu I, 5. II, 1, 15 f. IV, 5). Dass sie überhaupt den Herrn neben den Sklaven stellen, ihn mit demselben Maasse der

[1]) Darauf deuten auch einige medicinische und praktisch-naturwissenschaftliche Reflexionen, tendenziös im Sinne des antisthenischen heraklitisirenden Relativismus, bei „Protagoras" z. B. 334 A B und dem xenophontischen Sokrates im Symposion II, 25 u. VII, 4. Auf die Akumenosrecepte spielt auch Plato Phaedr. 227 A an, indem er sie Phädros als Pedanten erfüllen lässt

ἀρετή messen, darin kündigen sich die Kyniker als Emancipatoren an (s. S. 509 ff.). Vgl. hier gegenüber der Empfindlichkeit in der Badetemperatur[1]) Diogenes Jul. VI, 203 A und sonst für den Gebrauch kalten Wassers und gegen warme Bäder den Kyniker L. D. VI, 104. Dio IV § 101 u. S. 820 f. Die Methode, nach der hier dem Schwelger nachgewiesen wird, dass er zugleich Warmes und Kaltes wünsche, entspricht genau dem Vorwurf der Kyniker, vgl. S. 464.

Zu § 4, dem *κολάζειν* des schlechten Sklaven durch den schlechteren Herrn ist in der schon oft citirten schönen kynischen Paränese Cyr. VII, 5 § 78 zu vergleichen: an Hitze, Kälte, Speisen, Trank, *πόνοι* und Schlaf müssen wir auch den Sklaven Antheil geben, aber schon darin müssen wir besser sein als sie — und noch passender § 83 f.: unter welchem Vorwand sollten wir schlechter werden als früher? Weil wir Sklaven erwarben, die wir züchtigen (*κολάζειν*), wenn sie schlecht sind? Und wie ziemt es dem selbst Schlechten *πονηρίας ἕνεκα ἢ βλακείας* (vgl. hier Mem. § 4 *βλακότατος*) *ἄλλον κολάζειν*; Zu dem *ὀψοφάγιστος* § 4 vgl. Diogenes L. D. 28: er bewundere die Sklaven, die, wenn sie ihre Herren gefrässig sehen, nichts von den Speisen stehlen; zu dem *φιλαργυρώτατος* ib. vgl. Antisth. Frg. S. 58, 10: *φιλάργυρος οὐδεὶς ἀγαθός, οὔτε βασιλεὺς οὔτε ἐλεύθερος*, was doch auch nur den *δοῦλος* als Contrast übrig lässt. Gegen die Trägheit vgl. Cyr. II, 2, 22 ff.

Die wie zufällig hier angereihten Anekdoten sind als protreptische Paradigmata construirt für die Einzelpunkte der *ἐγκράτεια* (resp. *καρτερία*). Wie § 2 speciell vom Essen, § 3 von der Empfindlichkeit gegen Wärme und Kälte handelt, so predigen § 5 und 6 die *καρτερία* speciell in Bezug auf die *πόνοι*, die der Kyniker platonisch und der Condottiere Xenophon praktisch schätzt. Amüsant ist allerdings, wie hier Sokrates, der kaum über die Mauern Athens hinausgeschaut, sich für weite Ausflüge und lange Märsche begeistert, und wie er, der Olympia nie gesehn, die Reise dahin so leicht findet, auf 5—6 Tage fixirt und vermuthlich aus seiner grossen Wandererfahrung über die praktische Zeit des Aufbruchs und die Länge der Tagereisen Rathschläge daran knüpft, die übrigens garnicht verlangt wurden; aber Xenophon ist geschwätzig, hat Reiseerfahrung und hat gewiss oft mit seinen athenischen Landsleuten über die Reise nach dem seinem eigenen Wohnort ja benachbarten Olympia gesprochen

[1]) Diogenes beschäftigt sich viel mit dem *βαλανεῖον* (L. D. 42. 46. 47. 52).



und correspondirt. Eine kynische Anregung aber steckt hier dahinter. Abgesehen von dem verdächtig pointirt klingenden Schlusssatz: *κρεῖττον ἐν τῇ ὁρμῇ σπεύδειν ἢ ἐν τῇ ὁδῷ* (vgl. im kynischen Weisengastmahl *ἐν ὁδῷ μὴ σπεύδειν*, L. D. I, 70), ist die Art, wie dem die Reise Scheuenden beigebracht wird, er brauche nur seine täglichen Spaziergänge in Athen 5—6 Tage fortzusetzen, um nach Olympia zu kommen, ein dialektischer Kniff[1]), hinter dem der Schalk des Symposions lacht. Vgl. übrigens das *ἀνάπαλιν περιπατεῖν* des Diogenes Stob. fl. 4, 84.

Die Argumentationsmethode der Apophthegmen von III, 13 hat einen gemeinsamen Zug, in dem sich eben bis in die Wurzel das kynische Denken verräth, wie es weniger mit der Logik der Ideen als mit der analogistischen Phantasie arbeitet. Das Entscheidende der Argumentation liegt überall in einer Parallelisirung, in der Vergleichung mit dem *κάκιον σῶμα*, mit den Sklaven und Kranken, mit dem städtischen Spaziergang. III, 10. III, 11. III, 13. III, 14 wiesen sämmtlich auf das protreptische Symposion des Antisthenes als Original, und wenn man III, 12, das den für den Protreptikos wichtigen somatologischen Charakter mit jenen gemein hat, hinzunehmen darf, so haben wir den zwischen diesen Capiteln gerade vermissten[2]) Zusammenhang, wobei sich die scheinbare Zerrissenheit des Gebotenen noch besonders daraus erklärt, dass Xenophon aus dem freien Spiel eines Symposions das ihm Passende herausgegriffen hat. Alle diese Capitel von III, 10—14 behandeln *τέχναι* resp. *ἀσκήσεις σώματος* und alle weisen zugleich protreptisch über das *σῶμα* hinaus zur *ψυχή*. S. nam. auch III, 12, 6 (und Diogenes Stob. III, 7, 17 H. Jul. VI, 195 AB) und vgl. zum Kynismus dieses Capitels, zu seiner rhetorisch-protreptischen, dem Protag. und Mem. IV, 2 parallelen Argumentation und seiner Zugehörigkeit zum zweiten, eben protreptischen (s. S. 736) *τόμος* des Antisthenes oben S. 34 ff. Weitere kynische Stellen zur Empfehlung der Körperausbildung (auch mit Rücksicht auf die *ἀρετή*) s. oben S. 369 f. Wieder schlägt hier die Protagorassatire ein mit der lustigen Ausführung, dass das *φιλογυμναστεῖν* der vom Kyniker gepriesenen Lakedämonier in Wahrheit ein *φιλοσοφεῖν* ist (p. 342). An die somatologische Protreptik von III, 10—14 schliesst sich IV, 1, wo erst

---

[1]) Die Rhetorik des philosophischen Feldhauptmanns Xenophon zeigt bisweilen (vgl. nam. Anab. III, 2) ähnliche, nur nicht so absichtliche Sophistik Für Olympia interessirt sich auch der Kyniker L. D. 60 f. Epict. III, 22, 51. 58.

[2]) vgl. selbst Döring, Archiv IV, 52.

recht die (erotisch-symposiastische) Schätzung des σῶμα in die Schätzung der ψυχή umschlägt und nun unverkennbar protreptisch die eigentliche παιδεία ψυχῆς beginnt, das Hauptthema des Protreptikos, als dessen Copie sich auch das anschliessende c. IV, 2 so entschieden erwies[1]).

9. *Antisthenes und die Erotik bei Xenophon.*

Wir kehren zu I, 3 zurück, wo sich zuerst Spuren des protreptischen Symposions ergaben, die eben die heterogenen Theile des Capitels verbinden (s. oben S. 727), die aber I, 4, 1 demonstrativ aufhören. Nur das Kritobulosgespräch ist noch zu besprechen. Es ist in dreifacher Weise vor andern Dialogen ausgezeichnet: es ist das erste der Lehrgespräche des xenophontischen Sokrates, für die erst I, 3, 1 das Programm aufstellt; es ist das einzige, bei dem Xenophon seinen Namen nennt, während er sonst nur höchstens als passiver Zeuge in der 1. Person spricht, und es ist endlich das einzige, mit dem sich Xenophon wiederholt, das in einer andern Sokratesschrift eine Parallele hat, nämlich im Kritobulosgespräch Symp. IV. Dieses Zusammentreffen der drei Momente ist so auffallend, dass wohl eins zugleich causal für die beiden andern sein dürfte. Und wirklich erklärt sich hier Alles mit einem Schlage, wenn man annimmt, dass Xenophon hier gerade seinen Namen nennt, weil er sich citirt, sein eigenes früheres literarisches Product (im Symp.), das er gerade hier am Anfang der Gespräche recapitulirt, um sich zu legitimiren, um sich als bereits versirten sokratischen Schriftsteller einzuführen. Dazu stimmt, dass sich das Kritobulos-

---

[1]) So sehe ich einen Zusammenhang und Uebergang von Mem. III, 10 bis IV, 2 incl. und nicht den gewöhnlich bei Beginn von Mem. IV angenommenen Riss. Birt hat in einem scharfsinnigen Aufsatz Rh. M. 51. 153 ff. die Abhängigkeit Xenophon's von Antisthenes klar erkannt und dabei dessen Schrift π. παιδείας als Quelle für Mem. IV als selbständiges Buch angenommen. Die zweifellose Uebereinstimmung von Mem. IV, 6, 1 mit Frg. I dieser Schrift bei W. kann aber, vorausgesetzt, dass es überhaupt ein Frg. dieser Schrift ist, nur für IV, 6, nicht für die vorhergehenden Capitel zeugen, um so weniger, als dort von der ἀρχὴ παιδεύσεως die Rede ist, also IV, 6, wie B. auch annimmt, an den Anfang umgestellt werden müsste. IV, 1 u. 2 sind ausgesprochen protreptisch; die neue Einleitung in IV, 3 ist wie die parallele in I, 4 nur verständlich, wenn das Vorangehende aus einer andern Schrift, wie sich zeigte, dem Protreptikos, schöpft, in den aber das Hippiascapitel, das aus einer Schrift π. παιδείας herausfallen würde, zurückkehrt (vgl. S. 713. 715. 746 etc.). Für IV, 5 ist die antisthenische Quellschrift oben bezeichnet.

gespräch des Symposions als das frühere offenbart, indem es in reichen Farben original aus der symposiastischen Situation und Stimmung herauswächst (vgl. oben S. 710), während es daneben in den Mem. wie eine abgerissene, getrocknete, farblose Blume im Herbarium erscheint. Im Symp. verräth Xenophon in keiner Weise, dass er sich mit dem Gespräch wiederholt, wohl aber in den Mem. durch die auffällige Voranstellung und Selbstcitirung.

Die Leugner der fictiven Auffassung gerathen hier in eine bedenkliche Lage. Ganz abgesehen davon, dass der Sohn des Alkibiades (Mem. § 8), wie Krohn, Sokr. u. Xen. S. 97 bemerkt, „in chronologische Brüche führt“ [1]), — die beiden Gespräche wollen zur selben Zeit spielen; Mem. § 8 hat Sokrates eben vom Kusse des Kritobulos erfahren und poltert los, und Symp. IV, 25 munkelt er neckend, dass Kritobulos bereits geküsst zu haben scheine: mag man nur versuchen, wie sich Beides chronologisch und logisch mit einander verträgt; ob man sich nun das Eine oder das Andere vorangegangen denkt, in jedem Falle erscheinen Sokrates wie Kritobulos in eigenthümlichem Licht, zumal Sokrates in den Mem. zum grossen Theil dasselbe docirt, was Kritobulos im Symposion frei heraussprudelt, all die Aeusserungen der Liebe, die Wandlung des Freien in einen Sklaven, die Hingabe des Besitzes, die Bereitschaft zu allem Thun, selbst in's Feuer zu gehen (vgl. nam. Mem. § 9. 11 mit Symp. § 14. 16 etc.). Ist Sokrates so armselig, dass er dem Schüler nachspricht, oder Kritobulos so boshaft, dass er den Lehrer copirt? Die natürliche Erklärung ist, dass in den Mem. Sokrates die Hauptrolle spielt und daher auf ihn Xenophon Vieles aus der Rolle des Kritobulos im Symp. übertragen muss. Aber wann sollen die Gespräche stattgefunden haben, die durch die Rolle Xenophon's in den Mem. differenzirt und doch durch den Kuss des Kritobulos wieder verbunden sind? Das Symp. spielt, als Xenophon ca. 9 Jahre alt war, Mem. I, 3, 8 ruft den erwachsenen Xenophon herbei, — und so lange spielt der erste Kuss des Kritobulos? Und nun bedenke man Folgendes: das Symp. ist als fictives Gespräch längst anerkannt; das Kritobulosgespräch der Mem. ist mit dem Symp. auf's Innigste verkettet, ja nur eine freie Recapitulation einer Scene desselben. Dieser blosse Ableger eines anerkannt fingirten Dialogs ist gleich-

[1]) Auffallend ist die sichtliche Verlegenheit in der namenlosen Citirung des Sohnes, während Xenophon im Symposion Alkibiades zu nennen sich scheut (vgl. oben S. 721).

sam als empfehlender Typus den Gesprächen der Mem. vorangestellt, — und die Mem. sollen nicht fictiv sein?

Man wird vielleicht, obgleich schon der symposiastische Nachklang im ersten Gespräch der Mem. zum Beweise genügt, vor der Perspective stutzen, dass das Symp. vor den Mem. verfasst sei. Aber hat man einen ernstlichen Grund dagegen? Man meint vielleicht, die Einführung (I, 1) und die ganze *παιδιά* setzen die *σπουδή* der Mem. voraus. Doch mit *Ἀλλά* beginnt auch die Schrift de rep. Lac. und die formelle, allgemeine Einleitung I, 1 zeigt das Symposion als selbständige Schrift. Auch die *παιδιά* des platonischen Symposions ist literarisch abgeschlossen, und die des xenophontischen ist es um so begreiflicher, wenn sie, wie sich zeigte, vom antisthenischen Protreptikos abhängig ist. Wenn sie aber eine *σπουδή* voraussetzt, so brauchte es gerade nach den Einleitungsworten I, 1: *τῶν καλῶν κἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα* doch nicht die der sokratischen *λόγοι* zu sein; wenn es selbst diese sein sollten, könnten es Schriften anderer Sokratiker sein, die Xenophon durch *παιδιά* ergänzen will; und wenn es selbst sein eigener Sokrates sein sollte, brauchte noch es nicht der der Mem. sein. Wie sich bei Plato Symposion und Phädo ergänzen, Sokrates beim heitersten Lebensgenuss und vor dem Ernst des Todes, so bei Xenophon Symposion und Apologie[1]), die seine *μεγαληγορία* zeigen will vor der Anklage und bei der *τελευτῇ τοῦ βίου* und den Grund, warum er den Tod dem Leben vorzog (§ 1), — es ist der Phädo des Xenophon.

Die Mem. sind die einzige sokratische Schrift Xenophon's, die einen terminus post quem hat: sie gehen gründlich auf die Rede des Polykrates ein, die zwischen 493 und 480 verfasst sein muss. Aber Xenophon's Apologie, Symposion und Oeconomicus berücksichtigen noch nirgends nachweisbar die Anklagen des Polykrates, wohl aber die aristophanischen Anklagen gegen Sokrates als Meteorosophisten u. dgl. (Symp. VI, 6 ff. Oec. XI, 3); statt des Anytos, dem Polykrates die Rede in den Mund legt, streitet die Apologie noch gegen Meletos als Hauptankläger (§ 11. 19f.) wie die platonische Apologie, die auch nichts von Polykrates verräth (vgl. Schanz, Apol. 54. 83). Ich meine, wir müssen erst der Literatur der *ἐπαινοῦντες Σωκράτη* einen breiteren Spielraum geben, wohl bis in die achtziger Jahre hinein, bevor es einen nach Paradoxien haschenden Rhetor

[1]) die trotz v. Wilamowitz' Widerspruch immer mehr Verfechter ihrer Echtheit findet, vgl. Schanz, Apol., Gomperz, Gr. D. II, Bruns, Lit. Portr. 210. 361. Dümmler, Kl. Schr. I, 148, 1.

reizen konnte, Sokrates anzuklagen. In den neunziger Jahren ward, wie die Komödie zeigt, Antisthenes populär, noch nicht Plato (vgl. v. Wilamowitz, Philol. Unters. I, 220), der zunächst noch stark unter dem Bann des Kynikers stand. Vor Allem muss schon der antisthenische Protreptikos nachgewirkt haben, den sowohl Polykrates voraussetzt wie Plato (mit Apologie, Protagoras, Charmides, Euthydem u. s. w.) und Xenophon mit allen Socratica. Dann erst erscheinen die Schriften, die Polykrates antworten wie Plato's Meno (vgl. Hirzel, Rh. M. 42. 249. Dümmler, Ak. 28) und Xenophon's Mem. Die xenophontische Apologie scheint § 1 concurrirend auf die platonische zu blicken, aber, da sie die Begründung der Euthanasie vermisst, den Phädo noch nicht zu kennen. Die Mem. wissen I, 4, 1. IV, 3, 2 bereits von einer reichen sokratischen Literatur und I, 4, 1 bereits von jenem Bruche Plato's mit Antisthenes, der gerade mit der Kritik des Protreptikos einsetzte (vgl. oben zum Euthydem u. Clitopho!). Die kleine Apologie ist nur vor den Mem. verständlich (vgl. Bruns L. P. 361), und ebenso sind die Mem. nach der Apologie verständlich, wenn inzwischen Polykrates noch zu einer gründlicheren Vertheidigung der Sokratik herausforderte.

Die andern Socratica Xenophon's heben sich als grössere, in sich geschlossene Schöpfungen weit ab von dem Mosaik der Mem., und namentlich das Symposion, Xenophon's beste Leistung[1]), passt als scenisch buntes und vieltöniges Drama voll urwüchsiger Frische sehr wenig zur Fortsetzung der Mem. und zu ihrem Anhängsel. Den Oekonomen von Skillus, der *διετέλει τοὺς φίλους ἑστιῶν* (L. D. II, 52) mochte es doch wohl eher locken, einen Oeconomicus und ein Symposion zu schreiben als die literarisch-kritisch schon angekränkelten, mehr greisenhaft gesammelten als frisch producirten Mem. Später, als die Literatur selbst greisenhaft sammelte, da citirte man die Mem.; aus den Tagen der blühenden Sokratik verräth keine Spur, dass sie beachtet wurden, wohl aber scheinen Symp. und Oecon. damals Eindruck gemacht zu haben. Cic. de inv. I, 31 und Quintil. V, 11, 28 haben uns ein Gespräch der Aspasia mit Xenophon und seiner Gattin erhalten, das bei Aeschines Sokrates erzählte (vgl. Natorp, Philol. 51, 498). Es wird wohl Niemand dies Gespräch historisch nehmen, selbst wenn die chronologischen Verhältnisse minder bedenklich wären

[1]) Vgl. Dümmler, Ak. 48, und die feine Charakteristik des Symposions bei Bruns, Liter. Portr., s. nam. S. 395. Man beachte auch, dass Schanz' Sprachstatistik das Symposion Xenophon's vor das platonische weist.

(vgl. Hirzel, Dialog I, 138, 1). Wie kommt aber Aeschines dazu, Xenophon und seine Gattin hier diese Rolle spielen zu lassen? Der Autor kennt wohl schon den theoretisch und praktisch mit Sport und Oekonomie beschäftigten Xenophon, wenn er ihn hier gerade vor die Wahl eines Pferdes und eines Grundstücks stellt. Aber wie bezieht sich die Pointe des Gesprächs, dass die Gatten sich gegenseitig möglichst bessern sollen, auf Xenophon? Ich meine, sie blickt auf das schönste Stück des Oeconomicus, das Gespräch des Ischomachos mit seiner jungen Gattin über ihre παιδεία (c. VII ff.). Der patriarchalische Landwirth Xenophon vermochte den Beruf der Hausherrin hoch zu fassen und mehr darüber zu sagen als der Kyniker, der im Protreptikos die Frage der παιδεία der γυνή angeschnitten hat (vgl. Symp. II, 9 f. und S. 723. 778). Es ist nach analogen Fällen nicht erstaunlich, dass Aeschines den Autor Xenophon selbst als Gatten citirt statt seines Helden Ischomachos, der ja doch nur der idealisirte Xenophon ist, und der im Oec. sich gerade mit der παιδεία der γυνή einführt, weil der Mann der Xanthippe hier als Autorität versagt (vgl. Symp. ib.). Und es könnte sein, dass Xenophon dafür zugleich Aeschines quittirt, wenn er Mem. II, 6, 36 für eine ethischere Auffassung der Ehe Aspasia citirt und zwar demselben Kritobulos gegenüber, der gerade Gegenstand des einzigen Mem. und Symp. verbindenden Gesprächs ist und zugleich der Partner des Sokrates im Oecon., bevor Ischomachos auftritt.

Kritobulos ist also die einzige Dialogfigur, die in allen drei Schriften Xenophon's auftritt, und in allen noch besonders hervorstechend — im Oec. ist er der Partner in der grossen Einleitung, für den Sokrates alles Weitere erzählt, in den Mem. gelten ihm zwei Gespräche (was sonst nur noch Aristipp und Euthydem zu Theil wird), und gerade das erste und das längste; im Symp. ist er neben Antisthenes der Einzige, der im engern Verkehr mit Sokrates vorgeführt wird (vgl. IV, 22—28); seine poetisch ausgeführte Scene nimmt im grossen Agon c. IV weit mehr Raum ein als alle Andern beanspruchen, und c. V ist noch speciell seinem Schönheitswettkampf mit Sokrates gewidmet. Dieser von Xenophon so begünstigte, mit sichtlicher Sympathie gezeichnete Kritobulos spielt bei Plato gar keine Rolle, wird nur in der Aufzählung Apol. 33 E genannt und von Aeschines als unwissend und schmutzig verhöhnt (Athen. V, 220). Ob nun Xenophon hier einer Jugendfreundschaft ein Denkmal setzte oder ob Kritobulos in der antisthenischen Protreptik, die ja auch einen schönheitsstolzen

wie einen wissens- und reichthumsstolzen Partner brauchte, sein erotisch empfängliches Herz entflammte, jedenfalls hat er ihn als seine Lieblingsfigur aufgegriffen, ihn im Symp. cultivirt und dann schon typischer als Partner im Oecon. Und nun haben wir wieder in einer Rollenübertragung ein Zeugniss, dass man Kritobulos (ähnlich wie Ischomachos) als Xenophon's Specialfigur anerkannte; denn L. D. II, 48 f. heisst es, dass Xenophon selbst den Kleinias geliebt habe, und nun wird ihm dort wörtlich dasselbe in den Mund gelegt, was Symp. IV, 12 (nicht in den Mem.!) Kritobulos über Kleinias sagt. Der Sammler Aristipp dürfte das aus einem alten Sokratiker haben. Jetzt begreift man erst recht, warum sich Xenophon im ersten Gespräch der Mem. mit Namen als alter ego des Kritobulos einführt. Er will damit sagen: ich darf euch schon mit Sokratesgesprächen aufwarten; ich bin ja in der Sokratik schon mit meinem Kritobulos bekannt. Auch mit der Frage des Sokrates an Xenophon L. D. II, 48, wo man die Kalokagathie kaufe, scheint in ähnlicher Rollenübertragung das Symposion (II, 4) citirt zu sein. So sehn wir, dass Oecon. und Symp. bereits auf die Sokratiker Eindruck gemacht haben und die Mem. in den Kritobulosgesprächen schon den Reflex dieses Eindrucks wiederzuspiegeln scheinen, ohne aber, soviel wir wissen, in älterer Zeit selbst der Citirung werth gefunden zu werden[1]). Die ältesten nachweisbaren Citate treffen wieder das Symposion: bei Bion-Teles, s. Dio 66, 27 (vgl. oben S. 432 f.), Teles p. 8, 5 (zweifelhafter p. 32, 13, vgl. Hense XXXV f.). Zu Lukian's Anspielung auf das Symposion vgl. oben S. 353, 2.

Xenophon hat die Kritobulosepisode nicht frei erfunden, da, wie gesagt, die antisthenische Protreptik eine ähnliche Scene brauchte. Auch durch die reiche Ausschmückung im Symp., die Xenophon's eigene Leistung ist, blickt die protreptische Grundfrage des *ὠφελεῖν* und *δικαιοτέρους ποιεῖν* mit der Methode der *σπουδή* in der *παιδιά* hindurch (Symp. IV, 15 f. 28). Die *παιδιά* ist auch in den Mem. stark sichtlich, namentlich in den echt kynischen Hyperbeln. Mem. I, 3, 9 soll Kritobulos in der Beurtheilung von den *σωφρονικοί* und *προνοητικοί* (die kynische *πρόνοια*!) mit antithetischem Schwung zu den tollköpfigsten und gefährlichsten geworfen werden, die in's Feuer springen und sich in Schwerter stürzen: den Feuermuth des Liebenden verkündet

[1]) Die Notiz über Zenon L. D. VII, 2 f. ist kein Citat und zeigt nur, dass die Mem. als Jugend- und Elementarschrift in Cypern den Appetit nach Grösserem reizen.

liebten, 2. Mem. Cyr. Symp. ib. (vgl. Anab. II, 6, 6): er verschwendet sein Vermögen für seine Neigung. 3. Mem. ib. Cyr. § 8 (vgl. § 15. 17 und dazu VI, 1, 35f.; s. auch Oec. XII, 13f. Hell. V, 4, 57): er verliert die σχολή für die rechte ἐπιμέλεια und vernachlässigt seine Pflichten. 4. Mem. ib. Cyr. § 9. 12 f. Symp., nam. § 23ff.: sein Verhalten ist widerspruchsvoll, absonderlich, wahnsinnig. Alle diese vier Symptome kann man in der so gut kynischen Schilderung von der ἀκρασία als δουλεία Mem. IV, 5, die Oec. I, 18—23 noch echter als Dämonologie der πάθη erscheint, wiederfinden (vgl. oben S. 573ff.). Und weiter noch geht die Uebereinstimmung der drei Darstellungen: die Liebesleidenschaft zum Schönen ist pathologisch (Mem. § 13 μόλις ὑγιής, Cyr. V, 1, 42 ὥσπερ νόσος, Symp. § 24: er befindet sich schon besser). Was Mem. § 13 dem Kritobulos gerathen wird, thut Cyr. VI, 1 Araspes: er geht in die Verbannung. Die Wirkung der Leidenschaft wird Mem. § 9. Cyr. V, 1, 10. 16. Symp. § 16 mit dem Feuerfangen verglichen, und dieser Vergleich mit dem Feuer wird Cyr. ib. ganz ähnlich dem mit der Giftspinne Mem. § 12 ausgeführt: beide schaden nur durch Berührung (ἅπτεσθαι); Eros aber ist schlimmer als beide; denn er wirkt schon durch den Anblick. Den Vergleich mit dem Herangehn an's Feuer s. auch Antisth. Frg. S. 59, 13, und die Liebe als Flamme bei Krates L. D. 86. Das ἅπτεσθαι des Schönen wird Symp. § 28 und ebenso Mem. § 12f. echt kynisch mit dem δῆγμα eines θηρίον verglichen (vgl. das κνῖσμα ἐν τῇ καρδίᾳ Symp. ib.). Kann doch schon, sagt Xenophon hier, ein kleines φαλάγγιον betäubendes Gift beibringen. Kann doch schon, sagt Diogenes, ein φαλάγγιον tödten (L. D. 44), hat doch auch die Wespe einen kleinen, aber scharfen Stachel (Stob. fl. 13, 19), und Hetärenschönheit gleicht honigsüssem Gift (ib. 61). Die Schönen, sagt Xenophon hier, sind schlimmer als die Giftspinnen; sie schädigen schon durch den Anblick. Der blosse Anblick einer Schönen dreht einem Sieger den Hals um, sagt Diogenes (L. D. 61. Plut. de curios. 12, vgl. die Verführung durch den Blick auch L. D. 68), und er erklärt ein Weib καλὴ τῷ εἴδει einfach für ein Uebel (Gnom. Vat. 189, vgl. das Weib als giftige Viper Anton. et Max. p. 609, und als gefährlicher Köder L. D. 51) und schöne Hetären für knechtende Königinnen (Stob. fl. 95, 15). Das δεινότατον θηρίον ὃ καλοῦσι καλόν Mem. § 13 zeigt wieder den gorgianischen Witz des Symposions. Den Giftstachel des Eros hat Antisthenes vielleicht von seinem Lieblingsdichter Euripides (vgl. v. Wilamowitz, Herakles I, 25 Anm.

II, 57 u. Theokrit Id. 19). Die in allen drei Darstellungen erscheinende hyperbolische Anschwärzung des ἔρως als μανία, als νόσος, als ἀσχολία, als Unglück und Unrecht jeder Art ist durchaus kynisch. Das πάθος ist dem Kyniker μανία, und gerade Antisthenes hat laut Frg. S. 20, 1 die Liebe ein διαφθείρειν, eine κακία, eine νόσος der κακοδαίμονες genannt, Diogenes schilt sie ein ἀτυχεῖν πρὸς ἡδονήν (L. D. 68) und σχολαζόντων ἀσχολίαν (ib. 51, s. auch Diog. ep. 44, vgl. Mem. § 11 ἀσχολίαν, Cyr. V, 1, 8 σχολή). Die Kyniker empfehlen als Mittel gegen den ἔρως erst — Hunger, dann die Zeit (wie hier Sokrates ein Jahr Verbannung), endlich einen Strick (L. D. 86. Jul. VI, 198)!

Xenophon gestaltet in der Cyropädie bisweilen die Erörterung eines Problems nicht ungeschickt zu einer geschichtlichen Episode aus. In der Araspesepisode spielt Kyros den vorsichtigen Empiriker, Araspes den durch die Erfahrung geschlagenen Theoretiker, dessen Argumente dialektisch auffallend gut fundirt und scharf pointirt sind. Dass Feuer Alle gleicherweise brennt, entspreche der φύσις; aber in der Liebe folge Jeder einer andern Neigung. Der Kälte, dem Hunger u. s. w. zu unterliegen, kann man den Menschen nicht verbieten; es gehört zur φύσις, aber die Liebe ist freiwillig. Vater und Tochter, Bruder und Schwester lassen sich durch φόβος und νόμος abhalten, sich zu lieben. Wem gehört diese Theorie? Wenn Xenophon philosophisch wird, werden wir immer zunächst an den Kyniker denken. Und allerdings, der Kyniker scheidet φύσις und νόμος; er zeigt gerade, dass in der Liebe, d. h. in der sexuellen Auswahl, nicht Zwang der φύσις, sondern νόμος und Willkür herrscht. Bei den Griechen gilt Geschwisterehe für Paranomie, bei den Persern nicht (Antisth. Frg. S. 17, 1); der Ehebruch ist an sich (d. h. nach der Natur) nicht verwerflich (Antisthenes Clem. Rom. V, 18), aber er ist unpraktisch, und der Kyniker verlacht den Ehebrecher, weil er mit tausend Mühen erkauft, was er auf der Strasse finden kann. Das bedeutet doch eben, dass der Kyniker zwar den allgemeinen Naturtrieb anerkennt, aber nicht den Zwang der Leidenschaft für dieses bestimmte Individuum. Die Liebe ist frei, und der Mensch ist Herr über ihre Richtung; darum wählt Antisthenes aus praktischen Gründen die unbegehrtesten Objecte für sein sexuelles Bedürfniss, — so frei ist er in der Liebe; aber der Kyniker ist noch freier, er weiss sich auch des sexuellen Triebes zu entledigen und beklagt, dass er sich den Hunger nicht ebenso bequem wegschaffen könne (L. D. VI, 69, vgl. S. 488). Da haben wir die

Parallele mit dem naturnothwendigen Hunger. Der Kyniker hat sicherlich die Theorie von den nothwendigen und nicht nothwendigen Trieben dem Stoiker schon vorgebildet. Doch spricht denn nicht hier Kyros als Kyniker, wenn er den Anblick der Schönen meidet? Ja, aber diese Maxime gilt dem Kyniker nur prophylaktisch für die schwachen Naturen (oder wie der Stoa für die Anfänger in der Philosophie, vgl. Epict. III, 12, 12, und des Diogenes Spott über den vom Anblick einer Schönen behexten Athleten L. D. 61). Der Weise braucht nichts zu fürchten, und dem kynischen Sokrates sind die Schönen nicht gefährlich (Mem. I, 3, 14)[1]). Daher fährt Araspes fort, als ihm Kyros entgegenhält, wie Viele von der Liebe gepackt und gefesselt würden (V, 1, 13 ff.): ja, aber das sind erbärmliche Wichte, die ἀκρατεῖς sind in allen Begierden, und die man züchtigen muss; die καλοκἀγαθοί aber lassen sich nicht von der Liebe überwältigen παρὰ τὸ δίκαιον, und sie erfüllen ihre Pflichten. Wie hier Araspes die Unüberwindlichkeit der Leidenschaft leugnet und mit seiner Herrschaft über die Begierden prahlt (§ 9 ff. 13 ff. 17), haben wir in ihm ganz den kynischen Weisen. Aber Araspes wird trotz seiner schönen Theorie von der Liebe ergriffen, und das war wohl ganz natürlich, setzt Xenophon hinzu (V, 1, 18). Kyros aber lacht über den, der sich κρείττων τοῦ ἔρωτος dünkte, und als der von der Leidenschaft fast zum Verbrechen Getriebene voll Scham über seine ἀδικία und ἀκράτεια vor ihm erscheint, tröstet er ihn: auch Götter seien von der Liebe überwältigt und μάλα δοκοῦντες φρόνιμοι — φρόνιμοι aber wollen ja vor Allem die Kyniker sein. Er, Kyros, traue sich selbst keine καρτερία den Schönen gegenüber zu und hätte Araspes nicht mit einem so unwiderstehlichen (ἀμάχῳ, vgl. dazu oben S. 574) Wesen wie Panthea zusammensperren sollen (VI, 1, 32—36). Kyros also, der xenophontische Held, verzichtet auf den doch unmöglichen, asketischen Heldenruhm des Kynikers[2]).

[1]) Daher eben die παιδιά seiner Erotik! Xen. Symp. IV, 27 wirft ihm Charmides eine gefährliche erotische Situation vor, und bei Plato schildert er auch mit ironischer Uebertreibung seine erotische Erregung durch Charmides selbst, der auch nach Symp. 222 B von ihm ironisch geliebt ist. Bruns (L. P. 390) hat bemerkt, dass Charmides in Xenophon's Symposion in beabsichtigter Gegensätzlichkeit zu Antisthenes gehalten ist und auch ib. III, 1 erotisch spricht. Das sind alles Anspielungen, Bruchstücke, die auf ein grösseres Erosgespräch mit Charmides zurückweisen, der wohl da nicht so gut wegkam wie in dem ja auch sonst kritisch auf den Protreptikos blickenden Dialog seines Neffen Plato.

[2]) Bezeichnend ist, dass Araspes, wo ihm die Macht der Leidenschaft

Wir haben dieselbe Emancipation vom Kyniker wie Mem. I, 2, 19 ff., wo Xenophon an die unüberwindlich feststehende Tugend, eben an die Heiligkeit, nicht glaubt. Und er protestirt da als Empiriker gegen die φιλόσοφοι: ὁρῶ — τοὺς εἰς ἔρωτας ἐκκυλισθέντας der ἐπιμέλεια für die δέοντα unfähiger werden, ihr Vermögen verschwenden u. s. w., — ganz wie es hier Kyros sagt (V, 1, 8. 12), auch mit ἑώρακα. Der kynische Asketiker hätte Kritobulos nicht diese Verklärung seiner Leidenschaft gegönnt, wie sie Xenophon so poetisch giebt, dass man ihn in der Rolle des Erotikers citirte, dem er sich selbst Mem. I, 3 so nahestellt; und der Kyniker hätte wahrlich nicht wie Xenophon im unmittelbaren Anschluss an des Sokrates Hymnus auf die geistige Liebe das Symposion durch eine Feier der Brunst krönen, es geradezu durch den gestachelten Sexualtrieb sprengen lassen. Aber der kräftigen, physisch sich auslebenden Soldatennatur Xenophon's ist ein starkes Maass von Erotik natürlich. Man blicke nur in die Anabasis. In seiner ersten Rede zur Ermuthigung des Heeres spricht Xenophon verlockend von den grossen, schönen persischen Frauen und Mädchen (III, 2, 25). Die Soldaten lassen gehorsam allen Tross zurück: nur ihre geliebten Knaben und Weiber suchen sie durchzuschmuggeln (IV, 1, 14), und noch später wird der vielen Hetären im Heere gedacht (IV, 3, 19). Als Seuthes alle ihm in die Hände gefallenen Feinde tödten lässt, bittet Xenophon um Begnadigung eines schönen Jünglings auf dringendes Ansuchen des παιδεραστής Episthenes, der einst eine Compagnie angeworben und dabei nur auf schöne Leute gesehen, mit denen er sich aber brav gehalten habe. Seuthes fragt Episthenes, ob er für seinen Schutzbefohlenen sterben wolle; er streckt seinen Hals hin: hau zu, wenn es der Jüngling befiehlt und mir Dank weiss. Der aber fleht, sie beide am Leben zu lassen, und Episthenes umarmt ihn: Jetzt, Seuthes, musst du dich um ihn mit mir schlagen, denn ich lasse ihn nicht; und Seuthes stimmt lachend zu (VII, 4, 6—10). Die Anekdote ist bezeichnend für Den, der sie so liebevoll erzählt und vielleicht halb erfunden hat wie den ziemlich witzlosen παιδικὸς λόγος, den er — mit Uebertragung der Päderastie nach Persien — seinem Helden Kyros anhängt (Cyr. I, 4, 27 f.). Denn Xenophon findet es fein und unterhaltend, Geschichten zu erlügen, um Lachen zu erregen

---

noch nicht aufgegangen ist, immer νεανίσκος heisst (§ 8. 9. 13. 18), nicht mehr aber in VI, 1, wo er sie erfahren. Die Leugnung der Allmacht des πάθος dünkt Xenophon eben unreif.

Parallele mit dem naturnothwendigen Hunger. Der Kyniker hat sicherlich die Theorie von den nothwendigen und nicht nothwendigen Trieben dem Stoiker schon vorgebildet. Doch spricht denn nicht hier Kyros als Kyniker, wenn er den Anblick der Schönen meidet? Ja, aber diese Maxime gilt dem Kyniker nur prophylaktisch für die schwachen Naturen (oder wie der Stoa für die Anfänger in der Philosophie, vgl. Epict. III, 12, 12, und des Diogenes Spott über den vom Anblick einer Schönen behexten Athleten L. D. 61). Der Weise braucht nichts zu fürchten, und dem kynischen Sokrates sind die Schönen nicht gefährlich (Mem. I, 3, 14)[1]). Daher fährt Araspes fort, als ihm Kyros entgegenhält, wie Viele von der Liebe gepackt und gefesselt würden (V, 1, 13 ff.): ja, aber das sind erbärmliche Wichte, die *ἀκρατεῖς* sind in allen Begierden, und die man züchtigen muss; die *καλοκἀγαθοί* aber lassen sich nicht von der Liebe überwältigen *παρὰ τὸ δίκαιον*, und sie erfüllen ihre Pflichten. Wie hier Araspes die Unüberwindlichkeit der Leidenschaft leugnet und mit seiner Herrschaft über die Begierden prahlt (§ 9 ff. 13 ff. 17), haben wir in ihm ganz den kynischen Weisen. Aber Araspes wird trotz seiner schönen Theorie von der Liebe ergriffen, und das war wohl ganz natürlich, setzt Xenophon hinzu (V, 1, 18). Kyros aber lacht über den, der sich *κρείττων τοῦ ἔρωτος* dünkte, und als der von der Leidenschaft fast zum Verbrechen Getriebene voll Scham über seine *ἀδικία* und *ἀκράτεια* vor ihm erscheint, tröstet er ihn: auch Götter seien von der Liebe überwältigt und *μάλα δοκοῦντες φρόνιμοι* — *φρόνιμοι* aber wollen ja vor Allem die Kyniker sein. Er, Kyros, traue sich selbst keine *καρτερία* den Schönen gegenüber zu und hätte Araspes nicht mit einem so unwiderstehlichen (*ἀμάχῳ*, vgl. dazu oben S. 574) Wesen wie Panthea zusammensperren sollen (VI, 1, 32—36). Kyros also, der xenophontische Held, verzichtet auf den doch unmöglichen, asketischen Heldenruhm des Kynikers[2]).

[1]) Daher eben die *παιδιά* seiner Erotik! Xen. Symp. IV, 27 wirft ihm Charmides eine gefährliche erotische Situation vor, und bei Plato schildert er auch mit ironischer Uebertreibung seine erotische Erregung durch Charmides selbst, der auch nach Symp. 222 B von ihm ironisch geliebt ist. Bruns (L. P. 390) hat bemerkt, dass Charmides in Xenophon's Symposion in beabsichtigter Gegensätzlichkeit zu Antisthenes gehalten ist und auch ib. III, 1 erotisch spricht. Das sind alles Anspielungen, Bruchstücke, die auf ein grösseres Erosgespräch mit Charmides zurückweisen, der wohl da nicht so gut wegkam wie in dem ja auch sonst kritisch auf den Protreptikos blickenden Dialog seines Neffen Plato.

[2]) Bezeichnend ist, dass Araspes, wo ihm die Macht der Leidenschaft

Wir haben dieselbe Emancipation vom Kyniker wie Mem. I, 2, 19 ff., wo Xenophon an die unüberwindlich feststehende Tugend, eben an die Heiligkeit, nicht glaubt. Und er protestirt da als Empiriker gegen die *φιλόσοφοι: ὁρῶ — τοὺς εἰς ἔρωτας ἐκκυλισθέντας* der *ἐπιμέλεια* für die *δέοντα* unfähiger werden, ihr Vermögen verschwenden u. s. w., — ganz wie es hier Kyros sagt (V, 1, 8. 12), auch mit *ἑώρακα*. Der kynische Asketiker hätte Kritobulos nicht diese Verklärung seiner Leidenschaft gegönnt, wie sie Xenophon so poetisch giebt, dass man ihn in der Rolle des Erotikers citirte, dem er sich selbst Mem. I, 3 so nahestellt; und der Kyniker hätte wahrlich nicht wie Xenophon im unmittelbaren Anschluss an des Sokrates Hymnus auf die geistige Liebe das Symposion durch eine Feier der Brunst krönen, es geradezu durch den gestachelten Sexualtrieb sprengen lassen. Aber der kräftigen, physisch sich auslebenden Soldatennatur Xenophon's ist ein starkes Maass von Erotik natürlich. Man blicke nur in die Anabasis. In seiner ersten Rede zur Ermuthigung des Heeres spricht Xenophon verlockend von den grossen, schönen persischen Frauen und Mädchen (III, 2, 25). Die Soldaten lassen gehorsam allen Tross zurück: nur ihre geliebten Knaben und Weiber suchen sie durchzuschmuggeln (IV, 1, 14), und noch später wird der vielen Hetären im Heere gedacht (IV, 3, 19). Als Seuthes alle ihm in die Hände gefallenen Feinde tödten lässt, bittet Xenophon um Begnadigung eines schönen Jünglings auf dringendes Ansuchen des *παιδεραστής* Episthenes, der einst eine Compagnie angeworben und dabei nur auf schöne Leute gesehen, mit denen er sich aber brav gehalten habe. Seuthes fragt Episthenes, ob er für seinen Schutzbefohlenen sterben wolle; er streckt seinen Hals hin: hau zu, wenn es der Jüngling befiehlt und mir Dank weiss. Der aber fleht, sie beide am Leben zu lassen, und Episthenes umarmt ihn: Jetzt, Seuthes, musst du dich um ihn mit mir schlagen, denn ich lasse ihn nicht; und Seuthes stimmt lachend zu (VII, 4, 6—10). Die Anekdote ist bezeichnend für Den, der sie so liebevoll erzählt und vielleicht halb erfunden hat wie den ziemlich witzlosen *παιδικὸς λόγος*, den er — mit Uebertragung der Päderastie nach Persien — seinem Helden Kyros anhängt (Cyr. I, 4, 27 f.). Denn Xenophon findet es fein und unterhaltend, Geschichten zu erlügen, um Lachen zu erregen

noch nicht aufgegangen ist, immer *νεανίσκος* heisst (§ 8. 9. 13. 18), nicht mehr aber in VI, 1, wo er sie erfahren. Die Leugnung der Allmacht des *πάθος* dünkt Xenophon eben unreif.

(ib. II, 2, 11 f.), und der ἔρως ist ihm etwas sehr Amüsantes. Das Symposion lacht über Kritobulos; Kyros lacht über den verliebten Meder (Cyr. I, 4, 28) wie über Araspes (ib. VI, 1, 34), und Seuthes lacht über Episthenes (Anab. VII, 4, 10), und des Agesilaos παιδικοὶ λόγοι (Hell. V, 3, 20) waren gewiss auch nicht traurig. Jener Episthenes der Anabasis bietet eine auffallende Parallele zu Kritobulos. Xenophon fördert seine Liebe, wie er auch zu der des Kr. freundlich steht; Beide erklären sich pathetisch zum Aeussersten bereit für ihre Liebe, und Beide wollen die Schönheit als Stachel zur Tapferkeit militärisch verwerthen. Wenn aber erotische Empfänglichkeit auch bei Heldengrösse (vgl. Cyr. VI, 1, 36. Ages. V, 4) Xenophon natürlich und sympathisch ist, so machten doch auch wieder auf seine materiell-praktische Natur die vom Kyniker geschilderten Gefahren der Erotik (Pflichtvergessenheit, ökonomischer Ruin u. s. w.) Eindruck genug, um dessen prophylaktische Ethik grossentheils anzuerkennen, auch wo er sich über ihre Uebertreibungen lustig macht. Andererseits kann aber auch Antisthenes nicht den Eros bloss hyperbolisch als νόσος, κακία etc. angeschwärzt und dazu seinen Erotikos geschrieben haben. Er feiert ja den Weisen als ἀξιέραστος (L. D. VI, 12. 105) und Erotiker (ib. 11), lässt seinen Herakles ἐλθεῖν δι' ἔρωτα des Cheiron, der ihm οὐ δειλὸς ἐραστής ist (Frg. S. 16, 4 f.). Er dürfte auch zuerst vom Eros des Sokrates und Alkibiades gesprochen haben.

ι. *Plato's Symposion in Parallele zu Xenophon und in Beziehung auf Antisthenes.*

Aber wie verträgt sich die Lobpreisung und die Verketzerung des Eros? Sie vertragen sich bei Antisthenes so gut, wie sie sich in der Erosrede des Sokrates im xenophontischen und — des Pausanias im platonischen Symposion vertragen: nämlich durch eine echt antisthenische Antithese. Man hat merkwürdigerweise noch garnicht bemerkt, dass der xenophontische Sokrates Symp. VIII und Pausanias bei Plato dieselbe Theorie vortragen: das Lob des ἔρως ψυχῆς im Gegensatz zum ἔρως σώματος. Das ist gerade der Kernpunkt des antisthenischen Protreptikos: Sokrates drängt zur ἐπιμέλεια ψυχῆς, als Erotiker nicht des σῶμα, sondern der ψυχή auftretend (Mem. IV, 1, 2). Aber polemisirt denn nicht gerade der xenophontische Sokrates gegen Pausanias, den er den Apologeten der in ἀκρασία sich Wälzenden nennt (Symp. VIII, 32)? Es ist amüsant, zu sehen, mit welcher

Kunst und Mühe nun neuere Forscher versucht haben, jene frivolsinnliche Tendenz durchaus in der Rede des platonischen Pausanias wiederzufinden, den sie dadurch zum abgefeimtesten Heuchler gemacht haben. Denn wer ohne Brille jene Rede liest, muss zugeben: sie enthält genau das Gegentheil einer Apologie der Sinnlichkeit, vielmehr eine fanatische Vergeistigung des Eros, der ausdrücklich zum philosophisch-pädagogischen Trieb gemacht wird. Weder kann Xenophon mit der Bemerkung VIII, 32 den platonischen Pausanias haben treffen wollen, noch hätte es Sinn, dass Plato bloss zur Widerlegung dieser Bemerkung demselben Pausanias eine Rede ganz entgegengesetzter Tendenz in den Mund legt, noch endlich lassen sich diese beiden Charakteristiken Plato's und Xenophon's gemeinsam auf eine Schrift des Pausanias beziehen, — denn sie widerstreiten sich.

Und nicht nur in der Grundtendenz. Xenophon citirt noch zwei Einzelheiten aus der Argumentation des Pausanias: 1. die militärische Schätzung der Päderastie (VIII, 32), — ein Moment, das aber bei Plato vielmehr von Phädrus vorgebracht wird (178 E), zu dessen Rede gerade die folgende des Pausanias contrastirt, 2. der Hinweis auf die elische und böotische Sitte (VIII, 34), die aber gerade vom platonischen Pausanias getadelt wird (182 B). Was also Xenophon von Pausanias sagt, hat er jedenfalls nicht von Plato, und doch wieder sieht es so aus, als ob er ihn vor sich hätte. Denn sein Sokrates citirt ja ausdrücklich und zwar wie der platonische Pausanias zu Beginn der allgemeinen Rede die Theorie von den zwei Aphroditen, der er halbwegs zustimmt, und er macht die sich daran knüpfende Differenzirung des seelischen und sinnlichen Eros zur seinigen (§ 10, vgl. § 24: *ὁ σύνοικος ἐμοὶ ἔρως κεντρίζει εἰς τὸν ἀντίπαλον ἔρωτα*). Es ist nun einmal so: diese Differenzirung ist die Grundlage der Erosrede sowohl des xenophontischen Sokrates wie des platonischen Pausanias. Man wird sagen, Xenophon habe die von ihm als bekannt vorausgesetzte Theorie aus einer Schrift des Pausanias. Aber das ist unmöglich. Denn das Motiv dieser Differenzirung der zwei Aphroditen und Eroten ist ja die Hervorhebung der seelischen gegenüber der sinnlichen Liebe, also die Vergeistigungstendenz, und Pausanias wird hier von Xenophon charakterisirt als *ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων* (VIII, 33).

So haben wir das merkwürdige Schauspiel, dass Xenophon ganz die Theorie des (platonischen) Pausanias theilt und doch gegen Pausanias' Theorie protestirt. Wie ist das zu verstehen?

Soviel ist sicher nach dem Gegensatz des Standpunkts und gerade auch nach der Differenz der genannten Einzelheiten: entweder Plato oder Xenophon muss die Rolle des Pausanias gänzlich verschoben, ja umgekehrt haben. Bei Xenophon, der sich kurz auf einen anderswoher bekannten λόγος des Pausanias beruft, sehe ich dazu weder Grund noch Möglichkeit, wohl aber bei Plato, der Pausanias selbst einen λόγος in den Mund legt. Plato behandelt den Standpunkt, den bei Xenophon Sokrates verficht, als ungenügend und konnte ihn darum nicht seinem Helden Sokrates zuweisen, sondern musste dafür einen andern Namen anführen. Warum nun Pausanias? Woher hat Xenophon dessen λόγος, den er als bekannt citirt? Von Plato nicht; denn der giebt ganz Anderes, Entgegengesetztes. Aus einer Schrift des Pausanias auch nicht. Weder Plato noch Xenophon noch sonst Jemand spricht von einer Schrift des Pausanias, mit der Dieser oder Jener auch nicht so frei hätte herumspringen können, dass er ihm andere Argumente und den entgegengesetzten Standpunkt zuweist. Wie soll man sich auch eine Schrift als Apologie der in Unenthaltsamkeit sich Wälzenden (Symp. VIII, 32) denken? Es ist klar, dies ἀπολογεῖσθαι bedeutet keine Schrift, sondern eine Rolle, eine Teufelsrolle, die Pausanias in einer Schrift von entgegengesetzter, d. h. asketischer Tendenz spielt. Das ist die einzige übrigbleibende Möglichkeit, und Xenophon selbst zeigt deutlich, dass er auch sonst, auch für diese entgegengesetzte Lehre, eine fremde Schrift vor sich hat; denn er citirt § 9 auch die Differenzirung der Aphroditen und Eroten, auf der jene ruht, als schon anderswoher bekannt. Also Xenophon hat eine Schrift, in der die geistige Liebe in scharfer Trennung von der sinnlichen verklärt war und Pausanias die feindliche Sache der ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων vertrat. Sollte es nicht die Schrift eines andern Sokratikers sein, dem der xenophontische Sokrates so leicht zustimmend sich hingiebt? Und man braucht nur diese Worte und Gegensätze sich anzusehn, um den Kyniker zu erkennen. Aber Xenophon deutet es selbst an, indem er unmittelbar vor dieser Liebesantithese § 6 ff. Antisthenes die sinnliche, Kallias die höhere Liebe vertreten lässt in neckender Umkehrung der Rollen. Aehnliches thut hier Plato, und damit lösen sich nun alle Schwierigkeiten. Der Pausanias, gegen den Xenophon polemisirt, ist die Diabolusfigur beim Kyniker, und Plato leistet sich wieder einmal die Bosheit, dieser gerade die Theorie des Kynikers in den Mund zu legen, ganz wie er im Charmides die Besonnen-

heitslehre des Antisthenes durch Kritias vertreten lässt, den Jener gerade als *ἀκρατής* vorgeführt mit dem Benehmen eines *πτωχός* (vgl. Mem. I, 2, 29), wie Symp. VIII, 23 gerade der *ἔρως σώματος* charakterisirt wird: *ὥσπερ πτωχός — προσαιτῶν καὶ προσδεόμενος ἢ φιλήματος ἢ ἄλλου τινὸς ψηλαφήματος*, — so spricht der gorgianisirende Kyniker im *παῤῥησιάζεσθαι* (I § 24).

Und noch deutlicher wird es, dass Pausanias bei Antisthenes (im Protreptikos, wie Aristipp im Herakles) das böse Princip der *ἀκρασία* und *μαλακία* vertritt, und dass Plato es ist, der die Rolle vertauscht hat. Pausanias ist der Liebhaber des weichlichen Agathon; das sagt nicht nur Xenophon (Symp. VIII, 32), sondern auch Plato, aber wohlgemerkt im Protagoras (315 E), wo er Beide in den Kreis des hier gerade als weichlich geschilderten Prodikos stellt (ib. E), und auch sonst sehen wir die wohl vom Kyniker gepflegte Tradition von dem typisch-weichlichen Liebespaar Pausanias und Agathon spielen. Im Symposion aber hält Plato Beide ostentativ von einander fern und lässt diese erotische Tradition, obgleich er sie kennt (vgl. 177 E), zurücktreten, nur ein Mal näher darauf anspielend: vielleicht sind Agathon und Pausanias beide männlicher Natur (193 B C). Plato hat eben Pausanias den weichlichen Erotiker ausziehen lassen, um ihn den Kyniker spielen zu lassen. Aber der Kyniker hatte Pausanias noch Schlimmeres vorzuwerfen, das Schlimmste, das es für ihn gab. Schwelgerei vermählt sich ihm mit Tyrannencult. Wie sein Herakles den Tyrannenparasiten Aristipp anklagt, so hat Antisthenes hier sicher Pausanias und Agathon büssen lassen, dass sie am Hofe des Archelaos gelebt, den er in einer besonderen Schrift gebrandmarkt hatte, und dessen Einladung sein Sokrates (vgl. Zeller S. 58) principiell ablehnen musste. Und jetzt sehe man angesichts dieses weichlichen Liebespaares am Tyrannenhofe wieder die beissende Ironie Plato's, dass er Pausanias ganz wie der Kyniker g e g e n die Tyrannen, gegen die *πλεονεξία ἀρχόντων* und die *ἀνανδρία* und *ἀργία* der Fürstendiener eifern und das (wahrlich nicht weichliche) Freundespaar Harmodios und Aristogeiton feiern lässt (182 B C).

Die Lehre von den zwei Eroten und Aphroditen, die der platonische Pausanias, den schulmässigen, abgehackten Stil des Dialektikers copirend, Symp. 180 C D vorträgt, entspricht genau dem *Ἀντισθένειος τύπος* der Antithese einer idealen und einer sinnlichen Figur, wie sie z. B. seine Schriften Penelope und Helena, Herakles und Midas veranschaulichen und Mem. II, 1

Soviel ist sicher nach dem Gegensatz des Standpunkts und gerade auch nach der Differenz der genannten Einzelheiten: entweder Plato oder Xenophon muss die Rolle des Pausanias gänzlich verschoben, ja umgekehrt haben. Bei Xenophon, der sich kurz auf einen anderswoher bekannten λόγος des Pausanias beruft, sehe ich dazu weder Grund noch Möglichkeit, wohl aber bei Plato, der Pausanias selbst einen λόγος in den Mund legt. Plato behandelt den Standpunkt, den bei Xenophon Sokrates verficht, als ungenügend und konnte ihn darum nicht seinem Helden Sokrates zuweisen, sondern musste dafür einen andern Namen anführen. Warum nun Pausanias? Woher hat Xenophon dessen λόγος, den er als bekannt citirt? Von Plato nicht; denn der giebt ganz Anderes, Entgegengesetztes. Aus einer Schrift des Pausanias auch nicht. Weder Plato noch Xenophon noch sonst Jemand spricht von einer Schrift des Pausanias, mit der Dieser oder Jener auch nicht so frei hätte herumspringen können, dass er ihm andere Argumente und den entgegengesetzten Standpunkt zuweist. Wie soll man sich auch eine Schrift als Apologie der in Unenthaltsamkeit sich Wälzenden (Symp. VIII, 32) denken? Es ist klar, dies ἀπολογεῖσθαι bedeutet keine Schrift, sondern eine Rolle, eine Teufelsrolle, die Pausanias in einer Schrift von entgegengesetzter, d. h. asketischer Tendenz spielt. Das ist die einzige übrigbleibende Möglichkeit, und Xenophon selbst zeigt deutlich, dass er auch sonst, auch für diese entgegengesetzte Lehre, eine fremde Schrift vor sich hat; denn er citirt § 9 auch die Differenzirung der Aphroditen und Eroten, auf der jene ruht, als schon anderswoher bekannt. Also Xenophon hat eine Schrift, in der die geistige Liebe in scharfer Trennung von der sinnlichen verklärt war und Pausanias die feindliche Sache der ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων vertrat. Sollte es nicht die Schrift eines andern Sokratikers sein, dem der xenophontische Sokrates so leicht zustimmend sich hingiebt? Und man braucht nur diese Worte und Gegensätze sich anzusehn, um den Kyniker zu erkennen. Aber Xenophon deutet es selbst an, indem er unmittelbar vor dieser Liebesantithese § 6 ff. Antisthenes die sinnliche, Kallias die höhere Liebe vertreten lässt in neckender Umkehrung der Rollen. Aehnliches thut hier Plato, und damit lösen sich nun alle Schwierigkeiten. Der Pausanias, gegen den Xenophon polemisirt, ist die Diabolusfigur beim Kyniker, und Plato leistet sich wieder einmal die Bosheit, dieser gerade die Theorie des Kynikers in den Mund zu legen, ganz wie er im Charmides die Besonnen-

heitslehre des Antisthenes durch Kritias vertreten lässt, den Jener gerade als *ἀκρατής* vorgeführt mit dem Benehmen eines *πτωχός* (vgl. Mem. I, 2, 29), wie Symp. VIII, 23 gerade der *ἔρως σώματος* charakterisirt wird: *ὥσπερ πτωχός — προσαιτῶν καὶ προσδεόμενος ἢ φιλήματος ἢ ἄλλου τινὸς ψηλαφήματος*, — so spricht der gorgianisirende Kyniker im *παῤῥησιάζεσθαι* (! § 24).

Und noch deutlicher wird es, dass Pausanias bei Antisthenes (im Protreptikos, wie Aristipp im Herakles) das böse Princip der *ἀκρασία* und *μαλακία* vertritt, und dass Plato es ist, der die Rolle vertauscht hat. Pausanias ist der Liebhaber des weichlichen Agathon; das sagt nicht nur Xenophon (Symp. VIII, 32), sondern auch Plato, aber wohlgemerkt im Protagoras (315 E), wo er Beide in den Kreis des hier gerade als weichlich geschilderten Prodikos stellt (ib. E), und auch sonst sehen wir die wohl vom Kyniker gepflegte Tradition von dem typisch-weichlichen Liebespaar Pausanias und Agathon spielen. Im Symposion aber hält Plato Beide ostentativ von einander fern und lässt diese erotische Tradition, obgleich er sie kennt (vgl. 177 E), zurücktreten, nur ein Mal näher darauf anspielend: vielleicht sind Agathon und Pausanias beide männlicher Natur (193 B C). Plato hat eben Pausanias den weichlichen Erotiker ausziehen lassen, um ihn den Kyniker spielen zu lassen. Aber der Kyniker hatte Pausanias noch Schlimmeres vorzuwerfen, das Schlimmste, das es für ihn gab. Schwelgerei vermählt sich ihm mit Tyrannencult. Wie sein Herakles den Tyrannenparasiten Aristipp anklagt, so hat Antisthenes hier sicher Pausanias und Agathon büssen lassen, dass sie am Hofe des Archelaos gelebt, den er in einer besonderen Schrift gebrandmarkt hatte, und dessen Einladung sein Sokrates (vgl. Zeller S. 58) principiell ablehnen musste. Und jetzt sehe man angesichts dieses weichlichen Liebespaares am Tyrannenhofe wieder die beissende Ironie Plato's, dass er Pausanias ganz wie der Kyniker g e g e n die Tyrannen, gegen die *πλεονεξία ἀρχόντων* und die *ἀνανδρία* und *ἀργία* der Fürstendiener eifern und das (wahrlich nicht weichliche) Freundespaar Harmodios und Aristogeiton feiern lässt (182 B C).

Die Lehre von den zwei Eroten und Aphroditen, die der platonische Pausanias, den schulmässigen, abgehackten Stil des Dialektikers copirend, Symp. 180 C D vorträgt, entspricht genau dem *Ἀντισθένειος τύπος* der Antithese einer idealen und einer sinnlichen Figur, wie sie z. B. seine Schriften Penelope und Helena, Herakles und Midas veranschaulichen und Mem. II, 1

in den beiden verschieden erzogenen Jünglingen und den beiden Frauen der Prodikosfabel nachahmt, und vor Allem der sonstigen Scheidung einer guten und bösen Form jedes Triebes (vgl. oben S. 617 ff.). Jene Lehre muss von einem orphisch beeinflussten attischen Theoretiker und Vorläufer stoischer Götterdifferenzirung stammen (vgl. Hirzel, sächs. Ber. 1896 S. 306. 311. 329. 334) — all das passt ja auf Antisthenes und erst recht, dass hinter der Schilderung der beiden Eroten in der Pausaniasrede bei ihm ja beliebte Euripidescitate zu stecken scheinen (vgl. Roscher's mythol. Lex. 1348 f.). Es ist ganz der bekannte praktische Relativismus des Antisthenes, der sich als Princip durch die Argumentation des Pausanias zieht: es gebe kein *καλόν* an sich, sondern nur ein *καλόν* und *ὀρθὸν ἐν τῇ πράξει* (181 A 182 A 183 D), und so sei nicht der Eros an sich lobenswerth, sondern nur *ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν*. Im Protreptikos, eben als protreptisch zeigt Antisthenes den rechten *ἔρως*, und gerade dort drängt er zur *ψυχή* und zwar, da er stets Antithetiker ist, gegenüber dem *σῶμα*, und damit ist für den erotischen Protreptikos jene Differenzirung der Eroten gegeben, die doch naturgemäss nur ein Verfechter des geistigen Eros aufstellen kann, niemals ein Vertreter der sinnlichen Liebe, der ja die geistige entweder leugnen oder mit der sinnlichen eins setzen müsste. Und nun lesen wir bei Antisthenes Frg. S. 26, 2 zum Lobe des Odysseus, dass er sich nicht durch Kalypso bethören liess, die sich nur des grösseren *κάλλος σώματος* rühmt, sondern der *περίφρων*, also der geistig bevorzugten Penelope die Liebe bewahrte: da haben wir wieder typisch die Antithese der beiden Liebesarten. Antisthenes, der das *κάλλος ἄψυχον* missachtet (Frg. 63, 36), liebt, wie Xenophon ironisch sagt, die *εὐμορφία* des Sokrates, d. h. im Ernst: er liebt nicht die *εὐμορφία*, sondern die Weisheit. Die wahre Liebe, sagt der Kyniker, ist *φιλο-σοφία*. Diesen Zusammenhang bestätigt Diogenes L. D. 58: *θεασάμενος μειράκιον φιλοσοφοῦν, Εὖγε, εἶπεν, ὅτι τοὺς τοῦ σώματος ἐραστὰς ἐπὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος μετάγεις*, und dieses Kynikerwort ist nun geradezu das Programm der platonischen Pausaniasrede, die ausdrücklich die Verbindung des Eros mit der Philosophie als wahren, d. h. geistigen Eros predigt.

Sehen wir den Inhalt der Rede näher an. Die schlechte Liebe gehe mehr auf den Leib und auf die *ἀνοήτατοι* (181 B), der rechte Eros aber auf die schon im ersten Bartwuchs heranreifende Männlichkeit als *νοῦν μᾶλλον ἔχον*, was für den Kyniker

das Entscheidende ist. Der schon bärtige Alkibiades und der σοφώτερος καλλίων treten auch als Einleitungsmotive des Protagoras hervor zum Zeichen, dass Plato damit einen literarischen Seitenblick wirft, und er blickt ja im Protagoras auf den Protreptikos. Dort liebt auch Pausanias den „sehr jugendlichen" Agathon (315 D E), der auch im Symposion weichlich den Eros als jüngsten der Götter feiert, während sein Pausanias hier den jüngeren Eros für den schlechteren, den älteren für den guten erklären muss (181 B C), weil der Kyniker stets das Aeltere als das Weisere schätzt. Pausanias der Schwelger muss nun amüsanter Weise geradezu ein Gesetz fordern gegen die Verführer der jugendlichen ἀφροσύνη, zumal es bei der Jugend noch unsicher sei, ob ihr τέλος κακία oder ἀρετὴ ψυχῆς, — wer denkt nicht an den kynischen Herakles am Scheidewege und an das τέλος des προτρέπεσθαι? Wunderbar fein wird nun vom platonischen Pausanias die mystificirende Interpretationskunst des Antisthenes copirt. Nicht einfach, sondern ποικίλως ist die rechte Behandlung der Erotik (182), wie ja der Relativist Antisthenes den weisen Odysseus als πολύτροπος rechtfertigt (Frg. S. 24 f.) und als Protagoras das ἀγαθὸν ποικίλον entwickelt (334 B). Die Böotier und Elier sollen desshalb einfach die Päderastie freigegeben haben — aus ψυχῆς ἀργία, und weil sie nicht σοφοὶ λέγειν; denn Antisthenes treibt und fordert Rhetorik (vgl. die Böotier als ἀμαθέστατοι auch bei Diogenes Dio X § 32). Bei den Barbaren aber soll an der absoluten Verpönung der Päderastie die böse Tyrannis schuld sein, der die festen φιλίαι und κοινωνίαι (die gerade der kynische Weise zu pflegen weiss, Antisth. Symp. IV, 64. Frg. S. 15, 2. 32) so wenig günstig sind wie die φιλοσοφία und φιλογυμναστία. So streitet Pausanias hier 181 B—182 D mit kynischem Eifer für die ἀρετή und σοφία gegen die φαῦλοι ἄνθρωποι, ἀνόητοι, ἄνανδροι, ἀργοί. In Athen aber und in des Kynikers geliebtem Lakedämon sei die Sitte feiner, verwickelter, recht ein Fund für den räthselsuchenden Interpreten. Nun wird in den uns jetzt bekannten kynischen Zügen das Benehmen der Liebenden geschildert mit ihrem δουλεύειν (vgl. oben S. 907), ihrem bettlerhaften Flehen (oben S. 914), ihren falschen Eiden, — und gerade mit den lügenhaften Betheuerungen der Liebenden beschäftigen sich zwei Fragmente des Antisthenes (S. 26, 2. 27, 3). Wenn nun hier 183 A B die schimpflich Handelnden abgehalten werden durch schmähende ἐχθροί oder νουθετοῦντες φίλοι, so bedarf es auch nach Antisthenes zur

Rettung entschiedener *φίλοι* oder *ἐχθροί*, weil Diese schmähend, Jene *νουθετοῦντες ἀποτρέπουσι* (Frg. 64, 43). Wichtig und bezeichnend ist hier überall die Schwärmerei für den *ἔρως* als *φιλία* (*κοινῇ συμβιωσόμενοι* 182 D *φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας. φιλία βέβαιος* 182 C *γενναία φιλία* 184 B), die auch in der xenophontischen Erosrede geradezu Haupttendenz ist (VIII, 10. 13 ff. 17 f. 25 f. 31)[1]. Die Schilderung der *φιλία*, nam. § 18, das Princip des *ἀντιφιλεῖσθαι* ist in der kynischen Socialethik noch gründlicher zu besprechen. Wenn es hier für den Sokrates des Symposions *ἄνευ φιλίας συνουσία οὐδεμία* giebt (§ 13), so schon für Antisthenes *οὔτε συμπόσιον χωρὶς ὁμιλίας* (Frg. 57, 6). Und Antisthenes ist ja Meister der *φιλίαι*; der xenophontische Sokrates krönt ihn als solchen und als besten Kuppler. So ist er der grösste Erotiker, der zugleich den Eros am schwersten anklagt, und für dieses Räthsel giebt es eine einfache Lösung, die aber die einzige, nothwendige ist: der doppelte Eros. Der Kyniker musste den geistigen und sinnlichen Eros scheiden, und diesen verketzert er, jenen verklärt er. Was aber ist der geistige *ἔρως* anders als *φιλία*? Darum preist er die *φιλία* als die Seelenliebe. Und nun beachte man noch, dass auch die Stoa einen *ἔρως* kennt als *ἐπιθυμία σωματικῆς συνουσίας* und einen *ἄλλος ἔρως* als *ἐπιθυμία φιλίας*. Der rechte Eros, fährt Pausanias fort, geht nicht auf die raschschwindende Körperblüthe, sondern auf die Seele als das Feste und Dauernde (183 E), — gerade diese Eigenschaft der Seele im Gegensatz zum vergänglichen, schon im Leben wechselnden Leibe betont ja der kynische Consolator zum Unsterblichkeitsbeweis, den Plato schlägt (vgl. Phaed. 87 f. Mem. I, 2, 53 und oben S. 246). Das Argument vom rasch *παρακμάζειν* des Körpers, während die Seele noch mehr *φρόνιμος* und *ἀξιέραστος* (die beiden Prädikate des kynischen Weisen!) wird, bringt übereinstimmend die Erosrede des xenophontischen Sokrates (VIII, 14). Merkwürdig ist nur, dass auf dies *ταχὺ παρακμάζειν* Kritobulos schon vorher geantwortet hat (IV, 17), — dies Versehen erklärt sich wieder nur aus der Benützung einer Vorlage. Die dialektische Interpretationskunst des Pausanias findet nun, dass der widerspruchsvolle *νόμος* über die Knabenliebe den

---

[1]) Daher auch hier die vielen Composita mit *συν-*: *συνουσία* § 11. 13. 23, *συνήδεσθαι, συνάχθεσθαι, συνεῖναι, συνεχεστέραν τὴν συνουσίαν* 18, *σύνοικος, συνεπαίρει* 24, *συνεργός* (38, vgl. Pausanias 180 E), *συνεραστής* 41. Zu den Compositis *ἀξιόλογος* 13, *ἀξιεραστοτέρα* 14, *ἀξιοπρεπέστατον* 40 vgl. oben S. 627 f. und Dümmler, Philol. 54. 582, 1.

Zweck der scharfen Prüfung habe, — wie sie der Kyniker liebt. Und endlich die Lösung aus dem Herzen des Kynikers gesprochen: Alles ist erlaubt, auch das *δουλεύειν* und *χαρίζεσθαι* dem *ἐραστής*, wenn es geschieht für den rechten Mann, wenn es geschieht um der *φιλοσοφία*, um der *ἀρετή* willen (184 C, vgl. 182 E Schluss 183 D). Wenn in der Liebe der Eine fähig ist, *εἰς φρόνησιν* (die kynische Haupttugend!) *καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν* zu führen, und der Andere verlangt, *παίδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν* zu erwerben, und er durch Jenen glaubt besser zu werden *ἢ κατὰ σοφίαν τινὰ ἢ κατὰ ἄλλο ὁτιοῦν μέρος ἀρετῆς* (vgl. Prot. 330 A), so ist selbst freiwilliges Dienen keine Schande, sondern lobenswerth (184 C D E). Dazu höre man Antisthenes (Gnom. Vat. 9): *θεασάμενος ἐν πίνακι γεγραμμένον τὸν Ἀχιλλέα Χείρωνι τῷ Κενταύρῳ διακονούμενον, „εὖ γε, ὦ παιδίον", εἶπεν, „ὅτι παιδείας ἕνεκα καὶ θηρίῳ διακονεῖν ὑπέμεινας".* Zugleich lesen wir in der xenophontischen Erosrede, dass Cheiron mit Recht von Achill hochgehalten ward *παιδεύων λέγειν τε καὶ πράττειν* (!), und auch Antisth. Frg. 16, 4 u. 5 lehren, dass man zur *παιδεία* des Cheiron kommt *δι' ἔρωτα* als *οὐ δειλὸς ἐραστής*. Man sieht, wie hier Antisthenes, Pausanias und der xenophontische Sokrates zusammengehen. Der Kyniker ist ein Fanatiker und vollkommen fähig zu der Paradoxie: selbst die Sünde ist erlaubt um der Tugend willen. Und Pausanias, wenn er auch den Verkauf der Schönheit um Geld für *αἰσχρόν* erklärt (wie der kynische Sokrates Mem. I, 6), findet doch in der Liebe selbst den Betrug *καλόν*, wenn der Geliebte hoffte, durch sein *χαρίζεσθαι βελτίων γίγνεσθαι*. Denn er hat gezeigt, dass er zu Allem fähig ist *ἀρετῆς ἕνεκα* (185 A B). Und der so kynisch zur *ἐπιμέλεια πρὸς ἀρετήν* (185 B) drängt, der wie nur ein Sokratiker die *φιλοσοφία* betont und immer wieder betont und sie wie nur der Kyniker eins setzt mit der *ἀρετή*, soll wirklich der Schwelger Pausanias sein? Und wenn er zusammennehmen will den *νόμος περὶ τὴν παιδεραστίαν καὶ τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἀρετήν* (184 C D), so lacht sich Plato in's Fäustchen über diese Verkuppelung des Päderasten Pausanias mit dem kynischen Philosophen. Aber Plato ist kein blosser Spötter und Spassmacher: er will zeigen, dass der kynische Standpunkt, der das *καλόν* relativ setzt und dem Weisen und um der Tugend willen Alles erlaubt, dass dieser Standpunkt den Kyniker zusammenführt mit seinem Todfeind, dem Schwelger, der mit dieser Jesuitenmoral seine Sünde rechtfertigen und beschönigen kann, zumal ja auch

der kynische ἔρως in der παιδεία auf Jünglinge geht, sich also als παιδεραστία giebt. Darum legt Plato die kynische Lehre Pausanias in den Mund, dem Antikyniker, dem Wortführer der ἀκρατεῖς (Xen. Symp. VIII, 32).

Die Rede des Pausanias strotzt von gorgianischen Gleichklängen, von denen einige bereits Hug notirt hat: οὐ καλῶς — τὸ ἁπλῶς 180 C, κοσμίως γε καὶ νομίμως 182 A, ἔργα ἐργαζομένῳ 182 E, ἀρχὴν ἄρξει 183 A, δουλείας δουλεύειν οἵας οὐδ᾽ ἂν δοῦλος οὐδείς 183 A, ἀντιβολήσεις, δεήσεις, κοιμήσεις 183 A, πράττειν ὡς πάγκαλόν τι πρᾶγμα διαπραττομένου 183 B, αἰσχρῶς δὲ αἰσχρόν· πονηρῷ τε καὶ πονηρῶς 183 D, ποτέρων ποτέ ἐστιν ὁ ἐρῶν καὶ ποτέρων ὁ ἐρώμενος 184 A, πλουσίῳ πλούτου 185 A, πᾶν ἂν παντί 185 B etc. Dass dieser Stil beabsichtigt ist, zeigt entscheidend der Schluss: Παυσανίου δὲ παυσαμένου, διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οὑτωσὶ οἱ σοφοί, — diese σοφοί sind Gorgias und der seinen Stil eben im Protreptikos nachahmende Antisthenes (L. D. VI, 1). Auch die Zeit als guter Prüfstein (184 A) giebt einen rhetorischen Gedanken (vgl. S. 657, 1). Dabei rollt bald die Makrologie der Perioden (z. B. 182 D ff.), bald pointirt sich die Brachylogie mit dem Finger docirend (z. B. 180 C D ff. 183 D 184 A) oder im Offenbarungston (z. B. 180 E πᾶσα γὰρ πρᾶξις ὧδ᾽ ἔχει). Alles aber wiegt sich in antithetischen Differenzirungen, — man zähle nur die οὐ, οὐδέν etc. Als beliebte Gegensätze bei Antisthenes nenne ich hier ἁπλῶς und ποικίλως 182 A, φανερῶς und λάθρᾳ 182 D, ἑκούσιος (u. ἀκούσιος) 184 C, πόλει καὶ ἰδιώταις 185 B, und von seinen sonstigen Lieblingswendungen weise ich hier nur auf Superlative wie πάγκαλος, πάντων κάλλιστος 183 B C 185 B und auf die ὁδὸς ἀρετῆς 184 B C hin.

Die Erosrede des xenophontischen Sokrates zeigte sich schon vielfach in wesentlichsten Punkten mit der platonischen Pausaniasrede zusammenstimmend. Sie zeigt auch wie diese die associativ-antithetische Methode der antisthenischen Rhetorik, Argument an Argument, Antithese an Antithese reihend; sie hat dasselbe Programm wie diese: die Scheidung der beiden ἔρωτες und den Triumph des seelischen Eros über den leiblichen (§ 12); sie beginnt wie diese mit der Trennung der beiden Aphroditen, mit der die der beiden Eroten zusammenhänge. Thatsächlich streitet Antisthenes, wo er den Eros als κακία und nicht als göttlich fasst, zugleich gegen die Verführerin Aphrodite (Frg. 29, 1), und zwar so gotteslästerlich, dass er die Salvirung mit der doppelten Aphrodite wohl brauchen konnte. Interessant ist, wie Xenophon

vom Original abweicht und doch wieder gebunden ist. Die beiden Aphroditen leuchten wohl seiner Frömmigkeit nicht ganz ein (VIII, 9, vgl. Hirzel, sächs. Ber. 1896 S. 295), wie er sich auch anderswo über die Lehre von den zwei Eroten, dem guten und dem schlechten, moquirt, indem er den blamirten kynischen Doktrinär Araspes durch den Sophisten Eros auf die Lehre gar von zwei Seelen, der guten und der schlechten, kommen lässt, womit er den Kyniker karrikirend übertrumpft (Cyr. VI, 1, vgl. dazu oben S. 611 f.). Dennoch, obgleich er sich in den Voraussetzungen wankend zeigt, führt er hier die Consequenzen brav durch und lässt sich durch den guten Eros stacheln (!) gegen den feindlichen παῤῥησιάζεσθαι (! VIII, 24). Der Mustergatte Xenophon hütet sich wohl, wie der kynisch ehefeindliche Pausanias direct den besseren Eros nur auf Männer, den schlechteren auf Weiber zu beziehen. Aber der männliche Eros des Kynikers dringt durch, wenn Kallias belobt wird ob seiner Liebe zu einer nicht durch μαλακία θρυπτόμενος, sondern durch ῥώμη, καρτερία, ἀνδρεία etc. ausgezeichneten und zu φιλοτιμία, φιλοπονία, ἀνδραγαθία veranlagten Natur (VIII, 8. 37 f.). So ist es nun hier mit allen ihren Grundbegriffen hervortretend die uns bekannte männliche, praktische, dynamische Idealität des Kynikers mit den protreptischen Hauptterminis ἐπιμέλεια ἀρετῆς und καλοκἀγαθία (§ 11. 17. 26. 35. 43) und dem Gegensatz ῥᾳδιουργία (9. 26), mit der ἀρετὴ τῶν ἔργων, natürlich καλῶν ἔργων resp. πράξεων (10. 18. 31. 32. 43) als Tugend der ἄνδρες ἀγαθοί (34. 38. 43), erreicht durch πόνοι und ἀσκεῖν (27. 37. 39), zu der Sokrates treibt; denn der Erotikos ist ein Protreptikos, der παιδεύει (12). Was hier verkündet wird, ist genau die Willensidealität der Prodikosfabel, wie dort in der Antithese des weichlichen und des männlichen Jünglings vorgeführt (vgl. nam. die Verheissung VIII, 38 mit Mem. II, 1, 28). Aber eine Nachahmung der Fabel, wie Welcker meint, ist es darum nicht, zumal hier der Eros, dort die παιδεία der leitende Gesichtspunkt ist. Doch die Einheit von ἔρως und παιδεία, von Sokrates und Prodikos ist eben beim Kyniker gegeben, dem Xenophon hier wie dort folgt. In den Kampf gegen den weichlichen Eros, den beim Kyniker Pausanias vertrat, hat sich hier Xenophon so hineinziehn lassen, dass er die militärische Verwerthbarkeit der Päderastie bestreitet, die er Anab. VII, 4, 8 anerkannt und in c. IV Kritobulos hatte aussprechen lassen; aber er klebt so am Original, dass er hier VIII, 32 ff. statt auf Kritobulos auf Pausanias recurrirt.

Die Rhetorik des Romantikers Antisthenes kann nicht leben ohne testes und liebt namentlich poetische, ethnographische, archaische und mythische Berufungen. Die xenophontische Erosrede vergleicht wie die platonische Pausaniasrede die Stammessitten, und den Preis erhält natürlich, wie immer beim Kyniker, Lakedämon (§ 35, vgl. 39, wo auch der φιλοσοφήσας Solon Autorität ist). Vor Allem aber ist Antisthenes Mythologe, und die xenophontische Erosrede lässt ein ganzes Heer mythischer Gestalten aufziehn, voran des Kynikers Hauptfiguren Cheiron und Herakles, dann Phönix und Achill, die Dioskuren, Ganymed, Patroklos, Orest und Pylades, Theseus und Peirithoos, und was für Antisthenes noch charakteristischer ist: es ist nicht nur Mythologie, sondern künstliche, tendenziöse Mythendeutung. Es sagt ja genug schon für den Ursprung der ganzen Lehre von den zwei Eroten, dass sie auf solcher Künstelei, auf blosser Consequenzmacherei aus Beinamen der Aphrodite beruht. All die mythischen Heldenfreundschaften werden hier hochmoralisch gedeutet, und schon Dümmler hat gesehn (Kl. Schr. I, 149), dass nur ein Antisthenes das Verhältniss des Zeus zu Ganymed zur blossen Seelenliebe reinigen konnte, was er zudem erst recht in seiner Art durch etymologische Spielerei begründet (§ 30). Dabei mündet das Lob des seelischen Eros in die oben behandelte antisthenische Lehre von der Athanasie, in der ja die Seele vom Leib befreit ist: die körperlich Geliebten liess Zeus sterblich sein; deren Seelen er aber liebte, wie Herakles (!), machte er ἀθανάτους (§ 29). Gerade diese Verbindung von Eros und Athanasie bezeugt Antisth. Frg. 27, 3: Kalypso, der Typus der Körperliebe (s. Frg. 26, 2), kann keine ἀθανασία gewähren, ἀλλὰ τοῦ Διὸς ἂν εἴη καὶ τῶν ἔργων ἃ πέφυκεν ἀπαθανατίζειν. Dieses Fragment zeigt zugleich ebenso wie Frg. 26, 2 und 29, 1, dass Antisthenes das Erosthema mit Homerinterpretationen behandelt hat, wie es auch hier der xenophontische Sokrates thut (§ 30 f., vgl. 23). Als weitere jetzt bekannte antisthenische Motive nenne ich die Schätzung des ἐθελούσιον (§ 13. 32), die Rücksicht auf den κόρος mit der Parallele des Sexuellen und Diätetischen (15, vgl. S. 718), die Bedeutung des προνοεῖν, πιστεύειν, ἐπιτρέπειν (18. 40), die ἡγεμονικὴ ψυχή (16), Sokrates als ἀγαθῶν φύσει ἐραστής (41), dem es das Höchste ist, φίλον ἀγαθὸν ποιεῖν (27, vgl. S. 636 f. und unten), und vor Allem die Betonung der αἰδώς (natürlich mit Antithese) 16. 22. 27. 33. 35, vgl. S. 338 ff. 618 f. und in der antisthenischen Diorede 21 § 13 f.; auch die

hedonische Argumentation (13. 17. 18. 30) kennen wir bei Antisthenes und daneben die Werthung von ἔπαινος und εὔκλεια (32. 43, vgl. Antisth. Frg. 53, 17 und Weiteres S. 518 ff. 555 ff.). Dazu hört man wieder oft die Stimme des Gorgianers durchtönen (z. B. 18. 21. 23. 33, s. ein starkes Beispiel des γοργιάζειν hier oben S. 914 unten). Mit dem Eros des Antisthenes wird die Rede eingeleitet (§ 4 ff.), mit dem Lob der φιλία setzt sie sich fort, und sie schliesst mit der μαστροπεία des Kallias (§ 42), die c. IV ebenso wie die φιλία gerade Antisthenes als Steckenpferd zugewiesen wird: so steht die ganze Rede unter dem Zeichen des Kynikers.

Plato hat den antisthenischen Standpunkt, den er durch Pausanias aussprechen lässt, und den der xenophontische Sokrates zum seinigen macht, im Symposion noch ein Mal charakterisirt und zugleich gewogen: in Diotimas Scala der Liebestheorien. Bevor ich darauf eingehe, nur ein paar rasche Hinweise, dass das Symposion auch sonst in so manchen Zügen als Concurrenzschrift auf Antisthenes blickt. Das Symposion ist von Zeller u. A. zur Genüge als unhistorisch erwiesen, trotz der langen Einleitung, die seine Authenticität gegenüber einer andern Darstellung versichert. Diese Einleitung wäre demnach sinnlos, wenn man nicht die scheinbar historische Concurrenz als eine literarische und jene andere Erzählung als eine andere Symposionsschrift fasst. Dass diese andere die xenophontische sei, ist nicht nur bei der völligen Divergenz von Scenerie und Personen schwierig anzunehmen, sondern zum Mindesten auch ungenügend, da Xenophon selbst seine Posteriorität in dieser Literatur aufdeckt, indem er so viele Motive, z. B. das γοργιάζειν (II, 26), den Silenenvergleich (s. oben S. 728), den λόγος des Pausanias, die Lehre von den zwei Aphroditen, als bereits bekannt citirt. Ich will nicht unnütz die Argumente vermehren, die man gegen die Priorität des xenophontischen Symposions angeführt hat, und auch nicht diejenigen, die gegen die Priorität des platonischen Symposions aufgehäuft sind. Man hat das Dilemma treffend damit bezeichnet, dass sich beide Symposien gegenseitig zu citiren scheinen. Das Dilemma zeigt, wohin die bisherige Beschränkung des Blicks auf die zufällig erhaltene Literatur führt. Ich weissage dem Streit der Forscher noch eine unendliche Dauer, wenn man nicht einsieht, dass keins der beiden Symposien die (absolute) Priorität hat, keins sich auf das andere bezieht, sondern beide auf ein drittes, dem die wirkliche Priorität zufällt. Damit lösen sich alle Schwierigkeiten, und die wechselnden Be-

ziehungen zwischen beiden werden begreiflich. Man müsste dieses dritte abstract annehmen, selbst wenn man blind wäre für all das, was bei Plato und Xenophon auf Antisthenes weist. Damit wird das Verhältniss jener beiden gleichgiltig. Doch sehe ich in keiner Schrift Plato's eine deutliche Spur, dass er je eine Zeile von Xenophon gelesen; wohl aber kennt dieser Plato als geschätzten Sokratiker (Mem. III, 6, 1) und scheint ihn bisweilen, wenn auch kritisch, zu berücksichtigen (Mem. I, 4, 1. Apol. § 1). Da indessen das xenophontische Symposion mir nirgends das platonische vorauszusetzen und zu den früheren Schriften Xenophon's zu gehören scheint (vgl. oben S. 901 f.), so kann es sehr wohl dem platonischen vorangegangen sein, aber ohne dass es im Geringsten auf dieses gewirkt hat.

Uebrigens ist ja im xenophontischen Symposion Aristodemos garnicht anwesend, der bei Plato als Zeuge auch für jene andere, abgewiesene Symposionsdarstellung bezeichnet wird. Aristodem ist eifrigster *Σωκράτους ἐραστής* und *ἀνυπόδητος ἀεί* (173 B) — wie der Kyniker. Von ihm hat es Apollodor, der hier von Plato's Zauberstift mit wenigen Strichen als echter Kyniker von protreptischem Fanatismus gezeichnet wird. Er hängt sich wie Antisthenes Symp. IV, 44 an Sokrates und zeigt nur *ἐπιμέλεια*, jeden Tag zu wissen, was Sokrates redet und thut. Vorher, sagt er, lief ich zwecklos herum und war so erbärmlich wie du und meinte Alles eher thun zu müssen, als zu *φιλοσοφεῖν*; jetzt aber meine ich durch die philosophischen *λόγοι* nicht nur *ὠφελεῖσθαι* (!), sondern freue mich daran *ὑπερφυῶς* (!). Eure Reden aber, ihr Geldsäcke und Habsüchtigen, hasse ich, die ihr meint etwas zu thun und nichts thut (man hört den anticapitalistischen *λόγος προτρεπτικός* predigen!), und ihr haltet mich für *κακοδαίμων*, ich aber weiss es, dass ihr es seid. Und so schelte (!) er alle Leute *ἀθλίους* (!) und heisse desshalb der Rasende (wie Diogenes!). Was soll dieses hier ganz unmotivirte Herauspoltern einer protreptischen Selbst- und Menschenanklage, was soll dieses scharfe Charakterbild als blosse Rahmenfigur, wenn dieser Apollodor nicht eine Satire bedeutet, aber natürlich nicht auf Apollodor, der auch sogleich verschwindet, sondern auf einen höheren Typus, der in dem nun folgenden Dialog mitspielt? Lächelnd lässt nun Plato den Grübler Sokrates stehen, lächelnd schiebt er mit dem Vorwand des allgemeinen Katzenjammers die materielle Seite des Symposions bei Seite, lässt er vom Mediciner den Rausch für schädlich erklären. Mit ironischer Homerkritik (!) war die Ein-

ladung erfolgt, Aristodem ἄκλητος wie Chärephon bei einem andern sokratischen Gastmahl (Wachsmuth's Wiener Samml. 188) und wie der Kyniker Krates (Jul. VI, 201); mit einem Homercitat waren sie ausgeschritten, mit einem (absichtlich gesuchten) Euripidescitat schlägt Eryximachos das Thema der Rede an, mit Hesiod und Parmenides beginnt der erste Redner Phädros zu beweisen, dann ruft er Homer herbei, kritisirt moralisch Aeschylos wieder mit Hilfe von Homer und zieht die Moral aus den Mythen von Alkestis, von Achill und Patroklos und von Orpheus, dem weichlichen Musiker(!), dem die Götter desshalb auch nur ein täuschendes Schattenbild zeigten, — eine beachtenswerthe moralistische Correctur des Mythus, die eben am ehesten Antisthenes zuzutrauen ist. Ist das alles aber wirklich Plato's Methode? Wir wissen ja, wer immer den Apparat der Dichter und Mythen braucht und sie in sein moralisches Prokrustesbett spannt. Es steckt, wie gesagt, noch der Rhetor in ihm, der mit den testes schlagen will, und so gab die kynische Predigt die beste Quelle für moralische Anthologien.

Nun sagt aber Plato selbst, dass er den hier sprechenden Phädrus übernommen habe, dass Phädrus schon viele λόγοι als Anreger oder Redner (natürlich in Dialogen, — wer kennt auch den Rhetor und Schriftsteller Phädrus?) auf dem Gewissen habe, am meisten nächst Simmias (Phaedr. 242 A B), der offenbar ebenso die typische Figur für die Tragik der Todesreden war wie Phädrus für die παιδιά der Liebesreden. Schon darum ist es beissende Ironie, wenn Plato Phädrus es δεινόν(!) finden lässt, dass noch Keiner den Eros gepriesen, sei es in Poesie, sei es in Prosa, wie (bei Antisthenes) das Lob des Herakles von Prodikos und das Lob des Salzes verkündet wird (Symp. 177 A B, vgl. S. 149 und Winckelmann, Antisth. Frg. S. 21 Anm.), — das bedeutet, dass Antisthenes mit seinen anspruchsvolleren λόγοι ἐρωτικοί nichts Originelleres macht wie jeder Dichter. Wer es wirklich für Plato's ernste Ansicht hält, dass noch kein Dichter die Liebe besungen habe, der mag noch Phaedr. 235 B C das stricte Gegentheil lesen. Phädros beginnt auch zugleich mit zwei Verscitaten für den Eros von Hesiod und Parmenides. Wie brav, dass er auch den Philosophen von Elea gelesen! Antisthenes kennt Parmenides (Frg. 35, 4) und hat ihn schon ein Mal mit Hesiod copulirt (vgl. S. 326 f.). Nun finden wir bei Aristoteles Met. 984 b[28] gerade dieses Doppelcitat von Hesiod und Parmenides für das Alter des Eros mit dem Grundsatz τὸ γὰρ ἐν τοῖς

πρεσβύτατον εἶναι τῶν θεῶν τίμιον, aber die Ansicht, die sich darauf beruft, ist dort in einer Weise erwähnt, die über Phädros hier hinaus und auf den Dynamiker und Archaistiker Antisthenes weist (vgl. S. 172 Anm. 871). Wir kennen auch sonst bei Antisthenes die Werthkriterien des Alten und Gottgeliebten, auf die hin hier Phädros mit Dichtern und Mythen argumentirt, wir wissen durch Xenophon selbst (Symp. IV, 64), dass auch hier die social-militärisch-politische Begründung der Liebe antisthenisch ist, wir lesen genau die These des Phädrus von der moralpraktischen Bedeutung der Scham, die den Liebenden abhält, vor den Augen des Geliebten Schimpfliches zu thun, bei Xenophon dort, wo man am sichersten Antisthenes aufgespürt hat, im Epilog des Cyneg. XII, 19 ff., und wenn Phädros z. B. sagt: *γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ*, und für das *καλῶς βιώσεσθαι* (!) sei nichts so wichtig *οὔτε συγγένεια* (vgl. Mem. I, 2, 51 f.) *οὔτε τιμαὶ οὔτε πλοῦτος* (!) *οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ὡς ἔρως*, so kennen wir diese Sprache des Gorgianers (vgl. 179 C 2. Satz) und des Fanatikers.

Die Reden des Phädros, Pausanias und Eryximachos bilden unter einander keinen Gegensatz, sondern eine Entwicklungsreihe. Phädros lässt zunächst die Stimme des Eros als archaisch-heroisches Princip gleichsam episch-monophon anklingen, Pausanias fügt ergänzend die Gegenstimme ein zum dramatischen Gegensatz der beiden Eroten, und Eryximachos führt nun wieder diese Liebesantithese orchestral als universales Welt- und Lebensprincip durch. Er erklärt ausdrücklich, das Princip des Pausanias aufzunehmen und ihm nur die Krone aufzusetzen: so rückt er vereint mit Diesem in kynische Beleuchtung. Und was ist es auch für ein sonderbarer Physicus, der hier Natur und Kunst völlig ethisirt, der die *ὀψοποιική* für die *ἐπιθυμίαι* gefährlich findet, die Mantik als *κοινωνία* der Götter und Menschen preist, in allen Gebieten der Medicin, Gymnastik, Oekonomie, Musik, Astronomie, Mantik u. s. w. den Gegensatz des *ἔρως καλός, σώφρων, κόσμιος, μετὰ δικαιοσύνης* u. s. w. und des *ἔρως αἰσχρός, μετὰ ὕβρεως ἀδικῶν* u. s. w. wiederfindet, überall bei Leibern, Tönen u. s. w. den Satz des Pausanias bewährt findet, dass man den Guten und Mässigen sich hingeben, den Zügellosen widerstehen soll, der von Besonnenheit der Temperatur spricht und Hagel und Reif aus der *πλεονεξία* (!) und Unmässigkeit entstehen lässt! Plato spricht durch den Mund des Sokrates. Wer aber spricht als Eryximachos? Wer als der Kyniker war damals so fanatischer

Moralist, dass er die Welt aufgehn lässt in enthaltsame Tugend und schwelgende Sünde? Wir wissen ja auch, dass der Kyniker beim Symposion das Bild des Weltalls aufsteigen liess und die Protreptik zur Enthaltsamkeit an die Harmonie des Kosmos knüpfte (s. die Stellen S. 491 ff.). Antisthenes, der Allesverkuppler, wie ihn Xenophon schildert, hat eben auch die Töne in der moralischen Musik verkuppelt (vgl. S. 143 f.), auch die Götter und Menschen in der wahren Mantik (vgl. S. 513 Anm.), auch die Dinge der Natur, und durch die ganze Rede des Eryximachos zieht das antisthenische Princip der *συζυγία ἐναντίων* (vgl. oben S. 233 ff.), der antisthenische Heraklitismus (187 A, vgl. oben und Spuren eines heraklitisirenden Mediciners auch im antisthenischen Symposion 897, 1) und sein Lob der *κοινωνία, ὁμόνοια, φιλία.* Die Orphik, die ja auch Antisthenes beeinflusst, hat den kosmischen Eros. Die *φιλία* als Weltprincip hat auch Empedokles; er hat auch die Antithese der beiden Welttriebe und die *κρᾶσις* der *θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ ξηρὰ καὶ ὑγρά* (188 A), und noch manches Andere in der Rede des Eryximachos erinnert deutlich genug an ihn. Was will hier Plato mit Empedokles? Bei Aristoteles wieder, wo er die tendenziöse Urgeschichte der Philosophie berücksichtigt, finden wir (a. a. O.) den klaren Uebergang von Phädrus zu Eryximachos. Sie citirt (nach Aristoteles mit zweifelhaftem Recht) den Eros des Hesiod und Parmenides für den Dynamismus, und es ist offenbar, dass für diesen weiterhin erst recht die beiden Welttriebe des Empedokles angeführt sein mussten. Den Uebergang vom dynamischen Monismus zum dynamischen Dualismus macht die ethische Antithese des Pausanias. Es gebe ja, heisst es, nicht nur Gutes und Schönes, sondern noch mehr Böses und Hässliches, und darum habe Empedokles einen Grundtrieb des Guten und einen des Bösen aufgestellt. Aber ausdrücklich sagt Aristoteles, diese ethische Antithese sei nicht von Empedokles ausgesprochen, sondern fremde Interpretation (vgl. oben S. 172 Anm.). Und wir haben ja auch bei Eryximachos nicht den reinen, sondern einen ethisirten Empedokles, wie ja schon dessen Principien Liebe und Hass hier zur guten und bösen Liebe umgedeutet werden, was in die Durchführung eine die Schwierigkeit verdeckende, fahrige Verworrenheit bringt, die Plato absichtlich hervorgekehrt hat. Wer aber kann der ausgesprochene Ethiker und Dynamiker sein, der damals die Urgeschichte der Philosophie nach diesen beiden Tendenzen gefärbt hat? Ich weiss hier nur den Kyniker, für den

oben auch alles Andere sprach. -- Auch Cic. de amic. 7 werden *φιλία* und *νεῖκος* des Empedokles ethisch genommen. Krische (S. 38) wirft Cicero vor, dass er ihre physikalische Bedeutung verkannt habe. Aber er fand die Ethisirung schon in seiner Quelle (ferunt), sichtlich einer kynisch-stoischen Lobrede auf die *φιλία* (= *ἔρως*).

Plato ist des trockenen Tons nun satt. Aristophanes erklärt sogleich, anders zu reden als Pausanias und Eryximachos, d. h. nicht mehr kynisch, und in der That, von den z. Th. abgerissen klingenden, berichtenden *λόγοι* der drei früheren Redner hebt sich der seinige als abgerundete freie Schöpfung ab. Plato hat ihn mit sichtlicher Liebe ausgebildet, und vielleicht hat Dümmler Recht (Akad. 47), dass dieser *λόγος* eine glänzende Rettung des Lieblings der Grazien bedeutet, dem Plato so viel verdankt. Eine Rettung vor wem? Ich meine, doch höchstens vor einem übereifrigen Sokratiker. Wenn, wie wir sahen, die zweiten „Wolken" stark gegen Antisthenes gingen, wird es verständlicher, dass der Sokratiker Plato Aristophanes glänzen lässt, und zugleich wird es verständlicher, dass er ihn Eryximachos verspotten lässt, wenn dieser eben kynisirte. Das Vorspiel dazu bildet die Scene, in der Aristophanes *ὑπὸ πλησμονῆς* (!) Schlucken bekommt und sich von Eryximachos im Reden ablösen und durch Niesen curiren lassen muss. Was soll diese burleske Scene? Eryximachos fordert das rechte Maass in der *πλησμονὴ σώματος* (186 C), und mit seiner gepriesenen physischen Harmonie, höhnt Aristophanes, sei es doch sonderbar bestellt, wenn sie zu ihrer Herstellung des disharmonischen Niesens bedürfe. Die vom Schlucken und Niesen begleitete Harmonie des Kosmos ist sehr lustig, aber es liegt für Plato's Kunst zuviel Absichtlichkeit darin, dass die Scene schon vor der Rede bloss auf diesen Spott hin angelegt sei. Sie nimmt ihn mit, aber ihre Spitze ist eine andere. Aristophanes hat durch seine *πλησμονή* und übermässigen Trunk (vgl. 176 B) schwer gegen den Kyniker gesündigt, und Antisthenes empfiehlt dem Schwelger auf's Dringendste — Nieswurz, das die üble Wirkung des Trunkes *ἀποπαύει* (Frg. S. 45, vgl. 58, 8). Plato spielt wohl schon Euthyd. 299 B darauf an. Weiteres sagt zur Genüge der treu kynische *λόγος* Dio XXX § 40 (vgl. S. 496): *πολλοὶ δὲ καὶ ἐξεμοῦσιν ὑπὸ πλησμονῆς· γίγνεται δὲ μετὰ σπαραγμοῦ τε καὶ λύπης τῆς ἐσχάτης τὸ τὴν ἡδονὴν ἐκβάλλειν. ὅστις δ' ἂν ἰσχύσῃ, κουφίζεται.* Vgl. Diog. ep. 28, 6 u. I, 521, 3[1]).

[1]) In dem fünfmaligen *παύσασθαι* hier 185 DE persiflirt der platonische



Aristophanes deutet noch mehrfach an, dass er sich mit seiner Rede an Eryximachos reibt (189 A B 193 B D), und sie ist auch eine wundervolle Persiflage der moralisch-erotischen Dichotomie des Eryximachos und des Pausanias. Aber sie persiflirt die empedokleische Biologie viel charakteristischer und weiter, als sie Eryximachos ausgesprochen: das zeigt wieder, dass Plato nicht Diesen, der ja auch die Unvollständigkeit zugiebt (188 E), sondern eine umfassendere Darstellung kritisirt, die aber auch schon Empedokles ethisirt hat. Denn die Organismen sind hier nicht Zufallsbildungen, sondern die Menschen werden von den Göttern zur Strafe für ihre ἀκολασία halbirt und noch weiter umgeformt. Das Ganze ist eine geniale Parodie nicht nur auf Eryximachos und empedokleische Phantasie, sondern auf des Antisthenes orphisch-ethische Lehren von der zweckvollen Menschenschöpfung, vom goldenen Zeitalter, das durch menschliche ἀδικία und ἀκολασία verloren, dessen εὐδαιμονία und μακαρία aber durch Rückkehr zur gottgeliebten ἀρχαία φύσις (193 C D) wiederzuerlangen ist. Vgl. auch die mannweibliche Gottheit in der kynischen Urphilosophie (S. 179 Anm.). Doch wir haben ja die Lehre von der Liebe als Wiedervereinigung zerschnittener Wesen in der antisthenischen Kunst der passenden γάμοι und φιλίαι (Symp. IV, 64), die desshalb, wie die Parodie Cyr. VIII, 4, 18 ff. zeigt, mit v. Hartmann leiblich conträre Eigenschaften (wie auch berufliche Ergänzung, vgl. S. 380) der Gatten fordert und das Freundespaar als leiblich getrennte Einheit erklärt (s. die kynischen Stellen S. 970). Philo folgt der kynisch-stoischen Diatribe (vgl. Wendland, Jahrb. f. Ph. Spl. 22. 705), wenn er gegen die platonische Persiflage hier protestirt und zugleich de opif. 53 wie Aristophanes, nur ernsthaft sagt: ἔρως δ' ἐπιγενόμενος καθάπερ ἑνὸς ζῴου διττὰ τμήματα διεστηκότα συναγαγὼν εἰς ταὐτόν. Das durfte Wendland nicht als blosse rhetorische Floskel nehmen, zumal er noch ernsthafte Spuren des Dogmas kennt (a. a. O.).

In der Zwischenscene schlägt dann Sokrates-Plato bei Agathon den kynischen Stolz, der immer die πολλοί als ἄφρονες

Aristophanes wohl die kynische Regel des παύσασθαι im Essen (vgl. oben S. 448), die er eben verletzt hat, und mit dem vorangehenden Gorgianismus (ib. C) Παυσανίου δὲ παυσαμένου (als die Kynikerrede des Pausanias endlich aufhörte) sagt Plato wohl dem rhetorischen Kyniker, dass sich auch für die Reden das Recept des παύεσθαι empfehle. Um übrigens das γοργιάζειν noch mehr zu karrikiren, muss im selben Satze sogar die Rahmenfigur Ἀριστόδημος neben Ἀριστοφάνη herbeicitirt werden.

verachtet und die ὀλίγοι als σοφοί schätzt, als ob nicht auch diese ὀλίγοι unter den πολλοί sich befinden könnten. Uebrigens spielt auch in der kynisch gefärbten Theramenestradition (S. 204, 2) Agathon die Rolle des allein competenten Beurtheilers gegenüber den πολλοί. Mit der Rede des Agathon liefert Plato ein Meisterstück gorgianischer Rhetorik, ein so glänzendes, dass es die reinste Satire ist (vgl. Norden a. a. O. 74). Wen will er damit treffen? Es ist bezeichnend, dass sowohl Plato wie Xenophon in ihrem Symposion auf ein Copiren des gorgianischen Stils anspielen, den Antisthenes gerade so auffallend in seinem Protreptikos copirte (L. D. VI, 1), — Plato mit einer selbst wieder gorgianischen und zugleich homerischen (!) Pointe auf das Gorgonenhaupt weisend (198 C): er zeigt eben, dass Gorgianismen billig zu haben sind und er solche Rhetorik noch ganz anders spielen lassen kann als — jemand anders. Wie die Rede des Aristophanes die Dichotomie des Eryximachos und z. Th. die des Pausanias auf den Kopf stellt, so kehrt sich der Hymnus des Agathon gegen den Hymnus des Phädros (s. 195 A B 197 C E). Es macht Plato Spass, durch den Weichling Agathon als letzten Redner die kynischen Thesen spielend umkehren zu lassen[1]). Zunächst zeigt er, dass man durch die Mythen und Dichter Eros nicht bloss als ältesten der Götter (wie Antisthenes wünschte), sondern ebensogut als jüngsten beweisen könne, da die Gewaltthaten der Urgötterzeit (Kronos u. s. w.) noch nichts von Liebe zeigen, — Antisthenes aber rechtfertigte die Bindung des Kronos als δίκαιον (vgl. S. 510 Anm.). Dann schildert Agathon den Eros wie Homer (!) die (dem Kyniker in den Tod verhasste) Ate als μαλακός und nicht σκληρός, d. h. doch wahrlich als Antipoden des Kynikers. Und nachdem er mit den zwei antikynischen Kennzeichen die Schönheit des Eros erwiesen, zeigt er seine Tugend: das giebt zusammen die Kalokagathie, das kynische Ideal, und die Tugend wieder differenzirt er nach den vier sokratisch-kynischen Cardinal-

[1]) die er durch des Agathon Liebhaber Pausanias aussprechen liess. Agathon und Pausanias sind so gerade durch den künstlichen Contrast aneinander gekettet, und wie Pausanias hatte wohl auch Agathon noch seine Rolle bei Antisthenes neben Aristophanes als der τεχνίτης der Tragödie, aber als ein weichlicher Dichter, der, wie es heisst, die Kraft des tragischen Melos durch Einführung der Flötenmusik brach (Plut. quaest. conv. III, 1, 1 etc.). Das bleibt bei Plato unausgenützt, gab aber guten Ansatz für die kynische Kritik, zumal im Symposion, das sich ja über das Flötenspiel gründlich ausliess (vgl. oben S. 714. 729 etc.).

tugenden. Wie kommt Agathon zu dieser Eintheilung? Er erfüllt das kynische Programm mit antikynischem Inhalt. Zunächst *ἔρως δίκαιος*! Eros, den der Kyniker als Knechtschaft und zum Verbrechen treibendes *πάθος* angeschwärzt hat, soll von keinem Menschen beleidigt werden können und niemals *ἀδικεῖν*! Aber, höhnt Agathon den Kyniker, du sagst ja selbst, die Liebe ist freiwillig (vgl. oben S. 909), und das Freiwillige, nicht Gewaltsame sei *δίκαιον* nach den *πόλεως βασιλῆς νόμοι* (vgl. zu diesem gorgianischen Gedanken — s. noch Norden, Ant. Kunstpr. I, 73 — im antisthenischen Protreptikos oben S. 676). Und *ἔρως σώφρων*! Sagst du nicht, *σωφροσύνη* ist *κρατεῖν ἡδονῶν* und *ἔρως* ist die stärkste *ἡδονή*? Also ist doch Eros als *κρατῶν ἡδονῶν* = *σώφρων*. Ist das nicht der reinste Hohn auf die kynische Lehre? Dann bezeugen deine Mythen die *ἀνδρεία* des Eros. Er hält die Götter gefangen, und du sagst ja: *κρείττων ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου*. Und endlich die *σοφία* des *ἔρως*, in dem der Kyniker *μανία* sah! So preist Agathon den Eros als frei von *ἀλλοτριότης*, voll von *οἰκειότης* (der antisthenische Hauptgegensatz!) und führt seinen satirischen *λόγος* zu Ende halb in *παιδιά*, halb in *σπουδή*, wie es der Kyniker wünscht.

Wie himmelsklar und rein hebt sich im Folgenden die echtere Dialektik des Sokrates von der literarisch geschwollenen Rhetorik der Früheren ab! Plato hat mit dem antikynischen Agathon zugleich den ganzen Gorgianismus persiflirt, der mit seiner Helenapanegyrik wirklich antikynisch ist (vgl. oben S. 747). Aber wie sehr hing noch Antisthenes selbst an der Rhetorik! Und so sagt auch ihm Plato hier wie im Clitopho: du giebst nur Tugendlob, das die Unwissenden gewinnt, aber nicht Tugendwissen (198 E f.). Du führst nur in die Vorhalle, nicht in's Allerheiligste der Philosophie. Und Plato zeigt hier mit deutlichem Finger die Schwelle, an der der Fuss des Kynikers versagt. Aber bis dahin gehen die beiden Sokratiker zusammen, wenn auch der jüngere den älteren sicher um Haupteslänge überragt und oft auf ihn herablächelt. Es kann auch keine Frage sein, dass die *παῤῥησία* (! 222 C) des Alkibiades, um dessen Scene kurz vorwegzunehmen, bei dem Kyniker ihre Parallele hatte. Zunächst ist doch kaum zu bezweifeln, dass er Plato im Lobe des Sokrates voranging und ihm in der Quantität des Lobes mindestens nicht nachstand, ferner, dass er Alkibiades als *ἐραστής* vorführte, und dass er an Sokrates eben das besonders rühmte, was Alkibiades hier preist: die *λόγοι προτρεπτικοί* und die kynischen Lieblingstugenden *ἐγκράτεια*, *καρ-*

τερία und ἀνδρεία. Und thatsächlich hat hier schon Athenäus im Lob der ἀνδρεία eine Parallele festgenagelt: auch Antisthenes habe πολλὰ τῷ Σωκράτει χαριζόμενος Diesen den verdienten Tapferkeitspreis Alkibiades abtreten lassen (Antisth. Frg. 51, 10, vgl. Symp. 220 E), und andere Anekdoten von dem „rettenden" Sokrates zeigen auch, dass neben Plato noch eine andere Tradition die sokratische ἀνδρεία besang. Hirzel (Dialog I, 124) hat erkannt, dass, was der erste sokratische Brief in Ergänzung von Symp. 221 A bringt, aus Antisthenes geflossen ist. Der Kyniker hat natürlich auch die ἐγκράτεια des Sokrates in seinem Verhältniss zu Alkibiades gepriesen. Symp. 218 D trägt sich Dieser ihm an: es sei ihm das Wichtigste, ὡς ὅ τι βέλτιστον γενέσθαι (!) und er finde, dass ihm Keiner dazu förderlicher sei als Sokrates; einem solchen Manne μὴ χαριζόμενος würde er sich mehr schämen vor den φρόνιμοι (!) als χαριζόμενος vor den πολλοὶ (!) καὶ ἄφρονες (!). Das ist genau die Lehre des Antisthenes, die ihm der xenophontische Sokrates und der platonische Pausanias nachsprechen (vgl. oben S. 916 ff.). Sokrates aber lacht Alkibiades aus und schläft bei ihm, als wenn er bei seinem Vater geschlafen hätte (219 D). Dass dies Motiv im Symposion gespielt hat, zeigt Xen. Symp. IV, 52 ff.: Sokrates ruft (mit kynischer Anspielung) Ἡράκλεις, weil der Syrakusier sagt, dass alle andern seinen Sohn διαφθείρουσι beim συγκαθεύδειν, nur er, der Vater, nicht.

Der die Schönheit missachtende, nur mit dem Eros als Maske Scherz treibende Sokrates (Symp. 216 E 222 B) erscheint auch bei dem kynisirenden Xenophon (Mem. IV, 1) und zwar im Dienste der Protreptik. Die 222 B noch genannten παιδικά Euthydem und Charmides sind ja, wie wir sahen, Lieblingsfiguren der Protreptik. Das Symposion preist die Protreptik, weil der (antisthenische) Protreptikos symposiastisch war. Es sind doch nun einmal die λόγοι προτρεπτικοί, die hier Alkibiades preist, die auf ἀρετή und καλοκἀγαθία abzwecken (222 A), die ihn so mächtig anziehn und ihn zugleich in tiefe Aporie stürzen, ihm Thränen der Scham erpressen und das Zugeständniss, dass er Fremdes treibe und sich selbst vernachlässige, dass seine Seele in sklavischem Zustand sei und er so nicht länger leben könne (215 DE 216 A). Es sind genau die Reden, die wir als Hauptinhalt der antisthenischen Protreptik kennen, und genau die Reden, die Plato im Clitopho ungenügend findet. Aber man beachte wohl, dass er auch im Clitopho ebenso die Wirkung dieser Reden preist: ἐξεπληττόμην (407 A, vgl. Symp. 215 D ἐκπεπληγμένοι) καί

μοι ἐδόκεις παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κάλλιστα λέγειν (407 A) *προτρέπειν κάλλιστ᾽ ἀνθρώπων δρᾶν* (410 B, vgl. Symp. 215 D E den Vergleich mit andern Rednern) *ἀκούω σοῦ λέγοντος — καὶ μάλα ἄγαμαι καὶ θαυμαστῶς ὡς ἐπαινῶ* (407 E). Und ist nicht wirklich Plato über diese Reden hinausgewachsen? Und hat er sie überhaupt jemals gepflegt, wie sie Symp. 221 E beschrieben werden? Wo spricht denn der platonische Sokrates von Lasteseln, Schmieden, Schustern und Gerbern? Aber ein anderer Sokrates, der des derben Kynikers, muss von Eseln gesprochen haben (L. D. VI, 8) und von Gerbern (Dio or. 55 § 22, vgl. S. 397. 725) und dem Schuster Simon eine wichtige Rolle gegeben haben (vgl. S. 71. 306 f.). Scheint auch wirklich der platonische Sokrates *ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν ταὐτὰ λέγειν* (Symp. a. a. O.)? Wohl aber wies dieser Vorwurf und die Vertheidigung dagegen auf den kynischen Sokrates (vgl. S. 394) und die stete Wiederholung gehört ja zum *λόγος προτρεπτικός* (vgl. oben S. 411 f.) und zur Lehre Dessen, der sein Ideal durch Uebung dem Willen einprägt. Die stärkste Wirkung des Sokrates auf den geliebten Alkibiades wird als ein *δάκνειν* bezeichnet (Symp. 217 E f.). In diesem Beissen verräth sich der *κύων*! Der Kyniker *δάκνει τοὺς φίλους* (Anton. et Max. p. 250, vgl. L. D. 45. 60. Dio IV § 11. Gnom. Vat. 1. Stob. I p. 261 M). Auch das „Satyrspiel“ des Silenen- und Flötenvergleichs, das die Alkibiadesrede durchzieht (215 A B E 216 C D 221 D 222 D), erschien bereits bei Antisthenes angelegt (vgl. S. 729 ff.). Plato aber hat vielleicht allein die goldenen Schätze im Innern dieses Silens gesehn (216 E), und bisweilen sieht man ihn auch über den Kyniker lächeln von jener Einführung des Alkibiades an, der beim Erkennen des Sokrates *Ἡράκλεις* ruft und ihn im lustigen Trotz gegen die vom antisthenischen Protreptikos geforderten *βομβυλιοί* einen ganzen Kühleimer leeren lässt, bis zu der Schlussthese, die er gegen die schon schlaftrunkenen Dichter verficht (vgl. oben S. 237. 810).

Die Diotimascene, die ja den positiven Kern der Schrift giebt, zeigt klarer Einheit und Scheidung der beiden Sokratiker, d. h. Plato herabschauend auf den Kyniker, theils zustimmend, theils mit kritischem Blick höherweisend. Diotima selbst vor Allem wird sich wohl nur als erfundene Concurrenzfigur zur Aspasia (des Antisthenes resp. Aeschines) erklären lassen. Zunächst sieht Jeder, dass der Inhalt ihrer Rede nicht individuell, sondern sokratisch-platonisch und sogar in der Beschreibung des Liebestriebes vom männlichen Standpunkt und in der Herab-

setzung der Frauenliebe gegenüber der Knabenliebe höchst unweiblich ist. Die Späteren sagen von Diotima nicht mehr, als bei Plato steht, nur dass die hier schon priesterlich eingeführte Mantineerin vielleicht schon um ihres Namens willen als Priesterin des lykäischen Zeus erscheint, dessen mystischer Cult der berühmteste in Arkadien war, dem Land der Mystik, wo noch die alte Natur mächtig war, sicher zur Freude des kynischen Romantikers. Auch Dio Chrysostomus legt, doch wohl wieder nach älterer Quelle, einer arkadischen Priesterin eine heilige Rede in den Mund. Plato macht seine Diotima speciell zur *Μαντινικὴ ξένη*, worauf er damals leicht verfiel, da das Symposion wohl nicht lange nach der p. 193 A anachronistisch erwähnten Auflösung Mantineas verfasst sein wird; sicherlich aber that er es, weil die Wortform *Μαντινική*, deren Absichtlichkeit hier man schon bemerkt hat, an *μαντική* erinnert: die Fremde aus der Prophetenstadt! Und es bedarf ja auch *μαντείας* für ihre Weisheit (206 B). Damit stellte er sich noch deutlicher neben den Prophetismus des Kynikers. Und das Spiel mit der Mystik hält nun Plato noch weiter in der Einführung Diotima's fest: sie habe den Athenern bei einem Opfer zehnjährigen Aufschub der Pest erwirkt. Wie soll das wohl Plato historisch geglaubt und sich vorgestellt haben? Es kann also nur Anspielung sein, und wenn auch das Spiel des grossen Ironikers angesichts der verlorenen Literatur nicht ganz zu durchschauen ist, so sind doch vielleicht einige Spuren zu deuten. Die Pest, die Diotima hinausgeschoben haben soll, kann doch nur diejenige im Anfang des peloponnesischen Krieges gewesen sein (vgl. auch schol. Aristid. t. III p. 468), den gerade nach dem anwesenden (noch 205 D E von Diotima gereizten) Aristophanes (Acharn. 524 ff.) Aspasia verursacht haben soll, und etwa zehn Jahre hat sie als Gattin des Perikles in Athen Einfluss gehabt (vgl. Judeich, Art. Aspasia bei Pauly-Wissowa). So könnte auch in diesen Punkten Diotima zur Concurrentin der von Antisthenes resp. Aeschines behandelten Aspasia gemacht sein. Doch weisen die zehn Jahre wohl noch deutlicher auf die mystische und Altweisensphäre des Kynikers, da sie ihre Parallele in der zehnjährigen Schonzeit für die Gesetze Solon's und, wie schon Töpffer gesehen (Att. Geneal. 141), in dem Weiheakt des Epimenides haben, den Antisthenes wohl als kretischen Urphilosophen in einer Weise feierte (vgl. oben S. 285, 3), die ihm später eine Correspondenz mit Solon und eine Stelle unter den sieben Weisen verschaffte.

Wie dem auch sei, Anspielungen auf eine archaisirende Mystik, wie sie eben Antisthenes trieb, und auf Aspasia, die von anderer Seite zur Liebeslehrerin des Sokrates gemacht war, liegen unverkennbar vor. Dass sie bei Aeschines Sokrates' Lehrerin ist, schliesst nicht aus, dass sie es schon vorher (vgl. Susemihl, Philol. S. 53. 471) bei Antisthenes war, wie sie es ja auch in Plato's Menexenos ist. Dass Antisthenes sie geschmäht habe, lässt sich durch nichts erweisen, da sich selbst die Bezeichnung als ἡ ἄνθρωπος Frg. 19, 2 mit hoher Achtung verträgt (s. Beispiele bei Hirzel, Dialog I, 80, 4); ja, man kann eher das Gegentheil schliessen, wenn uns gemeldet wird, er habe in seiner Aspasia Andere geschmäht (Athen. V, 220 D, vgl. Hirzel S. 127, 2). Warum soll auch gerade der Kyniker die emancipirte Ausländerin geschmäht haben? Er hat in seinem Protreptikos, wie sich zeigte, von Liebe und Ehe, von Hetären und Kuppelei (deren sie beschuldigt wurde) oder Freiwerberei (vgl. Mem. II, 6, 36), von Frauenbildung gesprochen und emancipatorisch gelehrt, dass die ἀρετή des Mannes und des Weibes dieselbe sei, — und bei alledem sollte von Aspasia nicht die Rede gewesen sein? Vielleicht hat eben ihre Anwesenheit all das angeregt, wie es ja hier bei Kallias ihr Kreis ist, und wie ja auch im plutarchischen Gastmahl Frauen anwesend sind. Ob der historische Sokrates je Aspasia gesehen, ist nicht auszumachen, da die sokratischen Dialogiker das Interesse und die Freiheit hatten, ihn mit allen möglichen berühmten Charakterfiguren zusammenzubringen. Aber wer nicht ganz gottverlassen in einer humorlosen Wüste wohnt, der muss doch zugeben, dass Aspasia als Liebeslehrerin des Sokrates nur eine Blüthe der παιδιά sein kann, wie man's auch aus dem Menexenos ersehen mag. Dort, wo der kynische Sokrates sich Liebeskünstler, Hetärenlehrer, Kuppler und wohl auch Hebeamme nannte, dort wird er auch als Liebesschüler der Aspasia aufgetreten sein: im Gastmahl, wesshalb auch ihre Collegin Diotima Symposionsfigur ist. Im Symposion des gorgianisirenden Protreptikos (L. D. VI, 1) wird sie zugleich ihre Rhetorik, deren Lehrerin sie ja auch sein soll, entfaltet haben, und dahin passt auch das gorgianische Wortspiel, das Winckelmann als Frg. II der Aspasia bringt, und nach dem sie ihren Namen von ἀσπάζεσθαι haben soll (das Diotima 209 B bringt, wo sie, wie sich zeigen wird, die antisthenische Erotik citirt).

Zunächst geht Diotima mit der Lehre des Kynikers zu-

sammen. Sie entwickelt 201 D—204 C: Eros ist ein Dämon, ist ein Mittleres zwischen schön und hässlich oder, was für den Kyniker damit eins ist, zwischen gut und schlecht, *σοφός* und *ἀμαθής*. *Τὰ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν*; (202 A). Das heisst also: *ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου* ist = *ἐπιστήμη*. Das ist genau die anerkannt antisthenische Definition des Wissens, die Plato im Theätet kritisirt. Das *μεταξύ* des Guten und Schlechten, das hier Diotima betont, ist eben das *ἀδιάφορον*, das der Kyniker auch *μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας* findet (L. D. VI, 105). Eros ist kein Gott; denn er ist nicht vollkommen: das schlägt in jene Götterkritik hinein, die Antisthenes nach dem Vorbild des Xenophanes im Weisengastmahl brachte. Solches Argument führt zu dem einen Gott, den er bekannte. Eros gehört zu den *δαίμονες*, die zwischen Gott und Sterblichen stehen (202 E): diese Lehre von den *δαίμονες* als solcher Mittelstufe schien gerade Antisthenes Thales in den Mund gelegt und auf Orpheus zurückgeführt zu haben (vgl. oben S. 878 f.). Antisthenes hat thatsächlich bestritten, dass Eros ein Gott sei (s. Frg. 29, 1); er hat auch gerade beim Liebesthema vom *δαίμων* gesprochen, wie wohl auch Frg. 29, 1 und ausdrücklich Frg. 27, 3 beweist. Dort nennt er die Liebeskranken *κακοδαίμονες*, wohl weil sie vom schlechten Eros als *δαίμων* besessen sind; hier zeigt er auch, dass der *δαίμων* nicht durchaus gut ist, sondern auch des *ψεύδεσθαι* fähig ist, wenn er liebt, und dass er nicht für den Menschen allmächtig, sondern von Gott abhängig ist, nicht ohne Gott einen Menschen unsterblich machen kann. In Reminiscenz an die Unsterblichkeitslehre, die ja auch sonst bei Antisthenes eben die Stellung des *δαίμων* bestimmt (vgl. S. 545 ff.), sagt Diotima: der *δαίμων* vermittle zwischen Gott und S t e r b l i c h e n. Aber man beachte, dass sich hier aus diesem *δαίμων* als Vermittler zwei Lehren ergeben, die garnicht platonisch sind: 1. der kosmische Eros (durch den *δαίμων τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι*), wofür sich Antisthenes wohl auf die alten Dichter berufen kann (vgl. S. 172 Anm.), und 2. der sokratische *δαίμων*, von dem die Späteren so viel reden, und der doch eigentlich erst die Begründung des Daimonions enthält, die doch schon zur Sokratikerzeit gegeben sein muss. Plato giebt sie nicht, er spricht sonst lächelnd vom Daimonion und exemplificirt auch hier nicht auf Sokrates. Und doch gehört das hier Gesagte unverkennbar zu einer Begründung des Daimonions: der *δαίμων* wird hier *δαιμόνιον* genannt und als seine Function bezeichnet,

göttliche Befehle dem Menschen anzuzeigen und zu deuten und so Grundlage aller Weissagung zu sein, und der darin Weise ist ein göttlicher Mann. Ja, ist denn dieser Weise, dem das Daimonion göttliche Befehle anzeigt und weissagt, nicht Sokrates? Entweder also werfe man Alles über Bord, was man allgemein (s. nam. Zeller) über das Daimonion jetzt ausgemacht hat, und lasse Sokrates wirklich in eine mystische Dämonologie ziehen, obgleich Plato sonst nur leicht ironisch davon spricht und auch hier nur andeutet, skizzirt, ohne Ausführung und ohne Anwendung, — oder man gebe zu, dass Plato hier einen andern mystischen Sokrates recapitulirt. Und der dämonische Sokrates, dieses *δαιμόνιον* hier als Quelle der *τελεταί*, *ἐπῳδαί*, *μαντεία* passt doch genau zum Kyniker, der den Weisen vergöttlicht, ihn als göttlichen Herold, Bote, Wächter bezeichnet (s. S. 56 u. ö.), der von Plato so oft ironisch als Seher (vgl. Zeller S. 308, 1), als *ἐπῳδός*, als Mystagoge citirt und mit seinem Preisen der *δαιμόνιοι ἄνδρες* geneckt wird. Er sprach auch viel (wie hier) von der *ὁμιλία* zwischen Göttern und Menschen und setzte ja eine Stufenleiter der Annäherung an Gott (vgl. S. 506. 669 etc.). Er scheint die Existenz der Götter auch aus der prophetischen Einwirkung im Traum erwiesen zu haben (vgl. oben S. 878, 1) und wird den *δαίμων* gerade zur Entlastung der Götter für die täuschenden Träume bei Homer betont haben. Plato erinnert hier an all das nur durch das Wort *καθεύδουσι*; er recapitulirt eben. Die Menschen bedürfen der Dämonen als Dolmetscher; denn die Götter sprechen ja nach Antisthenes (vgl. Dümmler, Kl. Schr. I, 44) eine andere Sprache. Wenn nun hier der in Bezug auf das Göttliche *σοφός* ein *δαιμόνιος ἀνήρ* genannt wird und demgegenüber der in Bezug auf andere *τέχνας* und *χειρουργίας σοφός* ein *βάναυσος*, so stimmt das ganz zum Kyniker, der das Wissen vom Göttlichen über die menschliche Weisheit stellt (Antisth. bei Themist. Rh. M. 27 S. 450), die *δαιμόνιος παιδεία* und die niedrige menschliche gegenüberstellt (Dio IV § 29) und gegenüber dem Ideal die *βαναυσικὴν τέχνην* missachtet (Antisth. Symp. III, 4).

Dass auch die reizende Fabel von der Geburt des Eros, wie sie da steht, antisthenisch und nicht platonische Erfindung, glaube ich nicht. Eher ist sie eine freundliche Persiflage des kynischen Wesens. Denn der Scherz lacht ihr aus den Augen. Der Kyniker ist ja immer mythologisch; aber er hätte sich eher zum Sohn des *πόνος* als des *πόρος* gemacht, und in der Trunkenheit gezeugt zu sein schien ihm gerade das Prognostikon des ver-

ächtlichsten Menschen (Plut. de lib. ed. 3)[1]. Denn darüber kann kein Zweifel sein, dass der hier als ἐρῶν (204 C) aufgefasste Eros als der Erotiker geschildert wird, der eben der Kyniker sein wollte. Und nun sehe man sich die Prädicate des Eros 203 C D an: Wort für Wort charakterisiren sie den Kyniker. Dass Antisthenes ganz wie Eros hier der Sohn einer social ausgeschlossenen Mutter ist und von ihr die plebejischen, unästhetischen Seiten haben mag, das kann hier durchklingen. Aber nun diese Eigenschaften selbst: πρῶτον immer arm, — das ist der Kyniker mit Stolz, dann σκληρὸς καὶ αὐχμηρός, — vgl. Luc. Cyn. 17 u. oben S. 335; hierauf seine populärste Eigenschaft ἀνυπόδητος, dann ἄοικος (s. die Selbstschilderung des Diogenes L. D. 38), χαμαιπετής (genau wie der Kyniker; s. Stellen S. 487, 5), ἄστρωτος, — s. Diogenes Epict. I, 24, 7; endlich an Thüren und auf Wegen unter freiem Himmel schlafend — wie der obdachlose, wandernde Kyniker, s. Stellen Antisth. Frg. S. 9. 486, 5. 487; kurz, ein steter Genosse der Dürftigkeit, wie es Dieser ja ist. Und nun die positiven, väterlichen Eigenschaften: Eros ist ἐπίβουλος den καλοὶ καὶ ἀγαθοί, — das ist ja der kynische Sokrates, als pädagogischer Erotiker gerade die καλοκἀγαθοί suchend; ἀνδρεῖος — die hervorstechende Tugend des Kynikers —; ἴτης (von Protagoras-Antisthenes 349 E gerade mit ἀνδρεῖος gegen den φόβος und die πολλοί, also in lauter antisthenischen Motiven gebraucht, vgl. auch oben S. 830); σύντονος (vgl. S. 335 und in der so sehr von Antisthenes abhängigen I. Diorede § 2), jedenfalls lauter gut für ihn passende Prädicate, weiter ein eifriger Jäger, immer Netze auswerfend, — das lehrte ja gerade der kynische Erotiker, der gerade auch

[1]) Dass die Neuplatoniker ihre kosmischen Phantasien über die Fabel aus alter Quelle haben, glaube ich nicht. Eher könnte Plato orphische Dichtermotive, die Antisthenes gern citirte, parodisch benützt haben; wenigstens wird Porphyr. de antro nymph. 16 Poros im Schlaf des Rausches mit Kronos παρὰ τῷ Ὀρφεῖ(!) in derselben Situation verglichen. — Alexis sagt in seinem Phädros, Eros sei von den Malern verkannt; dieser Dämon(!) sei weder Mann noch Weib; weder unverständig noch weise, sondern hier vereinigen sich in einem Wesen vielerlei Gestalten. Es ist sichere Anspielung, — ob aber auf Plato, wage ich nicht zu sagen. Denn es sind doch bedeutende Abweichungen da, und zwar entschieden philosophischer Art. Die Komödie reibt sich gern am Kyniker, in dessen Gastmahl vom Erotischen als Gegenstand der Malerei die Rede war (vgl. oben S. 743). Sollte sich hier nicht eine Spur erhalten haben, dass der platonische Eros eine kynische Parallele hatte? Auch der „Sophist" Eros (Cyr. VI, 1, 41) ist sicherlich nicht von Plato, sondern von Antisthenes abhängig.

ein *κύων* der Liebesjagd heissen wollte (s. oben S. 717 f.), für die *φρόνησις* (der kynische Idealterminus!) eifrig (!) und *πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου*, — das ist principiell zuerst der Kyniker (s. S. 633 ff.), aber nicht Eros; ein tüchtiger (*δεινός*!) Zauberer und Giftmischer (der kynische *ἐπῳδός* und *ἰατρός*, den Plato im Charmides belächelt) und Sophist — *σοφιστής* nennt der kynisirende Xenophon Eros (Cyr. VI, 1, 41), nennt er im Symposion auch neckend Antisthenes (IV, 4). Immer von der Hand in den Mund lebend — wie der Kyniker; am selben Tage bald himmelhoch jauchzend, schwelgend — wie er als Symposiast, bald zu Tode betrübt, hinsterbend — wie er als zum Sterben sich rüstender Consolator, in Summa: ein Mittelwesen zwischen weise und unweise.

Man überschaue noch einmal die ganze Schilderung, und man wird zugeben: so charakterisirt man Personen und nicht mythische Abstractionen; ein *φιλοσοφῶν* erhält hier in der *σοφία* eine mittlere Censurnummer, — Eros ist nicht *φρονήσεως ἐπιθυμητής*; und dieser Philosoph ist Asketiker, und alle Prädicate hier ausnahmslos passen auf den Kyniker, wohl die meisten darunter auf ihn allein unter allen Philosophen. Er zeigte jene von Plato hier so wundersam geschilderte Charaktermischung, eine tiefproblematische Natur, eine verkörperte Antithese, geistig erzplebejisch und hocharistokratisch zugleich, der Bettler mit dem Königsstolz, der Naturalist voll Idealismus, der geistige Bastard. Das Ungriechische des Kynismus kommt hier zum Vorschein; ich nenne es die dynamische, die functionale Tendenz statt der substanzialen; statt der hellenischen Anschauung, der Harmonie des Besitzes, kommt in ihm die Disharmonie der Sehnsucht, des Strebens empor, und während der echtere Hellene in Eros das Object verklärt, *τὸ ἐρώμενον*, bringt der Kyniker in ihm das Subject, den *ἐρῶν* zum Ausdruck (vgl. 204 C). Der Sohn der Penia ist er — das ist das Wichtigste — und doch das Höchste erstrebend. Der Sohn der Armuth spricht, fühlt sich in ihm zum ersten Mal; dieser Sohn der Armuth tritt in die Schönheitsfeier der Hellenen, und während die Andern preisen, was sie liebend haben und schauen, bringt er, der den Höhen des Glückes, seinem Ideal am entferntesten, die stachelnde, treibende Empfindung dieser Entfernung selbst zum Ausdruck in seinem Eros. Er kann sich den ersten Erotiker nennen, — er ist der erste Fernhinstrebende, dessen Glück nicht im Gegebenen, sondern in der Welten- und Zeitenweite, im Geistigen, im Jenseits liegt. Allerdings, dieser Eros ist hier noch egoistisch oder

individualistisch, aber man bedenke, welchen überhellenischen, zukunftsmächtigen Gedanken wir hier zum ersten Mal lesen: die Liebe als Mittler zwischen Gott und Mensch! Die Entdeckung des *μεταξύ* —, des Mittleren, bedeutet die Entdeckung der Transscendenz, die beim Kyniker eine persönliche, bei Plato eine objective ist. Die zwei Welten, die von ihnen gelehrt werden, die höhere geistige und die sinnliche, verlangen eine Brücke für die Menschen, ein Mittleres, und damit schlägt die altgriechische Antithese, die Scheidung des Positiven und Negativen in das auch kynische Princip der Stufenleiter, in die Trichotomie, die bei Plato so häufig ist und den Vorplatonikern so gut wie völlig fehlt (vgl. Ztschr. f. Philos. 97. 161 ff.). Aus der Existenz der *δόξα* als Mittlerem zwischen Wissen und Nichtwissen hat Plato ja die Ideenwelt abgeleitet; durch die Anerkennung des Mittleren zwischen Sein und Nichtsein hat er im Sophistes die zwei Welten gegen die Megariker gerettet, die dem idealen Sein nur ein reales Nichtsein gegenüberstellten. Sie verschwanden aus der Geschichte, wie auch alle Vorsokratiker, weil sie Antithetiker waren. Die Philosophie konnte nur fortleben durch das kynisch-platonische Princip des Mittleren. Plato hat den Kyniker zum Vertreter des mittleren Seelentheils, des Eifers, und des mittleren Standes, der *κύνες*, gemacht. Es war eine Censur; denn der Kyniker machte ihm einen gemischten Eindruck; es war aber zugleich eine Anerkennung des Princips des Mittleren, das der Kyniker persönlich fasste, ja für sich selbst beanspruchte. Er nennt sich *κύων* als Mittler zwischen Hirt und Heerde, Jäger und Beute, er nennt sich Kuppler als Mittler der Menschen und Staaten (Symp. IV, 61. 64), er nennt sich Aufseher, Herold u. s. w. als Mittler zwischen Gott und Menschen. Aus seinem Streben und Vermitteln zwischen Gott und Mensch schien ja gerade der Kyniker den Terminus *φιλοσοφῶν* hergeleitet zu haben (vgl. S. 212. 506 etc.), gerade so, wie wir's hier im Symposion p. 203 Schl. 204 Anf. lesen: der *ἀμαθής* (!), der *μὴ καλοκἀγαθός* (!) ist *μήτε φρόνιμος* (!), hat kein Streben nach Weisheit, und Gott hat es nicht mehr nöthig, und so ist der *φιλοσοφῶν* der Mittlere zwischen beiden. Aber Plato macht das hier sehr kurz ab; er sagt auch garnicht die Hauptsache principiell, dass eben dies den Namen *φιλοσοφῶν* begründet und der Weise desshalb, wie eben beim Kyniker, der wahre Erotiker sei. Man sieht wieder, dass Plato auf eine grössere Ausführung blickt, die Antisthenes geliefert haben muss, — sicherlich so, dass sie auch einem *παῖς* einleuchtet,

wie es hier 204 B heisst; s. zu dieser auf den παῖς blickenden Lehrart des Kynikers oben S. 238. 880 und noch Dio IV § 74. Endlich ist die Definition der Liebe durch das Mittlere (*ἀδιάφορον!*) schon darum nicht platonisch, weil Plato sie im Lysis prophetisch (!) citirend (216 D 218 A) widerlegt, wie auch Aristoteles Nic. 1155 a die dort abgewiesenen Definitionen als historische bestätigt.

Auch im folgenden Abschnitt scheint mir Plato meist mit Antisthenes zusammenzugehen. Er ist ja nicht sein Feind, er fühlt sich als sein Genosse in Sokrates, an ihm über ihn hinauswachsend. Ich mache nicht Plato zum Plagiator des Kynikers. Es ist der plebejische Materialismus unserer Zeit, der in Neuigkeitssucht und Prioritätskrämerei nur das Stoffliche wägt. Die Antike verlangte nicht so sehr Neues als das Alte besser geformt zu sehen, und in ihrer Literatur rankt sich Alles an denselben Stoffen und aneinander auf in immer schöneren und höheren Windungen. Welcher Reiz für Plato, ein gegebenes, hartes, dumpfes Gedankenmaterial zu formen, es in goldene Klarheit, in sprühendes Leben, in zwingende Entwicklung zu wandeln! Diotima führt hier c. 24 f. aus: das Ziel des Eros ist *εὐδαιμονία*, d. h. dauernder Besitz des *ἀγαθόν*, d. h. durch Zeugung im Schönen erreichte *ἀθανασία*. Das *τέλος* der *εὐδαιμονία* hat der Kyniker kräftig betont. Er hat auch, wie es 205 D geschieht, den *ἔρως* als Unterart der *ἐπιθυμία* bestimmt und die Neigungen zu Erwerb, Gymnastik und *σοφία* (Besitz, Leib, Seele) zusammengestellt. Er hat nun weiter entweder auch die Liebe als blosse Ergänzungssehnsucht bestritten (205 E) und dann (206 B ff.) ihre Function vielmehr als Zeugung im Schönen bestimmt, oder er hat, was wahrscheinlicher ist, gerade jene hier citirte These aufgestellt und wird nun mit seinen eigenen Argumenten widerlegt und zur Consequenz gebracht. Denn die einzelnen Gegenmomente sind antisthenisch. Er hat zwar gelehrt, das Ziel sei das Eigene resp. die Sorge für die Erfüllung des Eigenen, also die Ergänzung, aber Plato zeigt, das gelte nur, *εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον* (205 E), — dieser *τις* ist bekanntlich Antisthenes (L. D. VI, 12), der also hier u n z w e i f e l h a f t b e r ü c k s i c h t i g t ist. Und dass das Eigene auch verworfen werden könne, beweist Diotima damit, dass man sich Glieder operiren lasse, — ein Argument, das gerade der kynische Sokrates (vgl. Mem. I, 2, 54 u. dazu S. 246 u. unten) angeführt hatte. Ebenso hatte der Kyniker gerade als Zweck der Heirath die Zeugung (206 C, vgl. Antisth.

Frg. 29, 2) und das *καλόν* als *ἁρμόττον*, das *αἰσχρόν* als *ἀναρμόστον*, das *θεῖον* als *ἀθάνατον* (C, vgl. S. 242 f. 746 ff.) und vor Allem überhaupt als *τέλος* des Lebens die *ἀθανασία* (207 A, vgl. Antisth. Frg. 64, 42) betont. In einer an den Kyniker gemahnenden grösseren Parallele der *ἄνθρωποι* mit den *θηρία* (207 A ff.) — die Themata *περὶ ζῴων φύσεως* und *περὶ παιδοποιΐας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός* im zweiten (protreptischen) *τόμος* des Antisthenes hängen sicherlich zusammen — wird nun, damit Sokrates *τὰ ἐρωτικὰ δεινός* werde (C) wie der kynische Weise, dieses antisthenische Ziel der *ἀθανασία* eben durch den antisthenischen Heraklitismus erwiesen (D ff.). Die Fragmente 26, 2 und 27, 3 zeigen, dass Antisthenes beim Liebesthema von der *ἀθανασία* gesprochen, und darauf beruht ja auch wieder die Einheit von Symposion und Consolation. So fanden wir schon im *ἀθανασία*-Problem des Phaedo (87 D) als fremdes Citat, eben vom kynischen Herakliteer (vgl. S. 246), die hier von Diotima ausgesprochene Lehre vom *ῥέον σῶμα* in Wachsthum und Verlust der Theile (vgl. wieder Mem. I, 2, 54; beim Kyniker ist alles Leibliche Mischung L. D. 73). Und wenn nun Diotima auch die Seele heraklitisch nennt und die *δόξαι* und die *πάθη*, die g e n a u nach der kynisch-stoischen Viertheilung (s. oben S. 614 ff.) als *ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι* aufgezählt werden, wandelbar zeigt und als einziges *σώζεσθαι* (!) für die Seele die U e b u n g betont (wie auch Theaet. 153 B in dem Argument für den von Plato bestrittenen Heraklitismus), so wird man doch kaum zweifeln, dass hier der Kyniker berücksichtigt wird, zumal ja Alles auf die *ἀθανασία* führen soll, als deren Lehrer sich ja Antisthenes anbot, desshalb von Isokrates verhöhnt und selbst von dem halb zustimmenden Plato geneckt (s. S. 173, 2).

Wer aber noch zweifelt, kann durch das nur als stärkere Begründung derselben These anschliessende c. 27 (208 C D 209) überzeugt werden. Plato spricht hier eine fremde Sprache; er sagt es selbst: er spricht *ὥσπερ οἱ τέλεοι* (!) *σοφισταί* mit dem autoritativen „Wisse wohl“ beginnend und das Ganze, wie Jeder sieht, im Stil gorgianischer Rhetorik. Als Beispiele führe ich an: *κινδύνους κινδυνεύειν* 208 C, *πόνους πονεῖν* D, *πάντες πάντα ποιοῦσιν* ib. 1, *ἀποθανεῖν* mit 3 differenzirten Compositis ib., *ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ κυεῖν* 209 A, 12 *καί* in 7 Zeilen B C, 1 vier-, 1 fünf-, 2 sechssilbige Worte in einer Zeile C. Vor Allem aber hat man auch das Poetisiren des Stils bereits bemerkt, die Verstheile, ja ganzen Verse, die nicht als Citate, sondern unmittelbar im prosaischen Text selbst auftreten (vgl. Hug's Nachweise).

Schon die Alten haben sich über das zeitweilige Gorgianisiren und Poetisiren Plato's aufgehalten und Norden (Ant. Kunstpr. I, 105—112) hat darauf richtig geantwortet, indem er zeigt, dass all die Gorgianismen Plato's sich als beabsichtigte Parodien eines fremden Stils geben — und die einzelnen von N. aufgezählten Stellen sollten als Anspielungen auf Gorgianer noch mehr beachtet werden —, und dass die hochpoetische Diction nur drei Mal auftritt: in der Agathonrede, die sich offenkundig als Parodie darbiete, in der ersten Sokratesrede im Phaedrus, deren Ironie bereits Aristoteles erkannt habe, und deren Stil für die darin imitirte Sophistik, aber nicht für Plato bezeichnend sei, endlich in unserm Abschnitt der Diotimarede. Und der soll allein nicht Parodie, sondern ernst und gut platonisch sein? Gerade wo es Plato sagt, dass er sophistisch rede (208 C)? Warum aber in aller Welt schreibt er hier in diesem Stil, mit dem er sonst immer Andere charakterisirt, und den er selbst hier sophistisch nennt? Will er seine eigenen Lehren in diesem Gewande lächerlich machen? Die gewöhnliche Auffassung steht vor einem Räthsel. Es giebt nur eine Lösung: Plato charakterisirt auch hier durch diesen Stil einen Andern, dessen Lehren er eben citirt und diesmal zustimmend, sie in seine eigene Lehre aufnehmend. Oder darf er das nicht? Und da er nicht in der Lage ist, den Autor, auf den er sich beruft, mit Namen, Titel, Verleger und Seitenzahl zu citiren, ist es nicht natürlich, dass er ihn durch den Stil kennzeichnet? Und wir brauchen nicht weit zu suchen: es giebt ja Einen, der Plato nahesteht, den er zustimmend und gerade auch für Sokrates citiren kann, und der gerade diesen gorgianisirenden und poetisirenden Stil schrieb: Antisthenes der Sokratiker, der gerade im Protreptikos sich auch als Gorgianer zeigte, der die Gleichklänge, die *καί — καί,* die langen Worte liebte (vgl. S. 142 Anm. 244 u. ö.), der so poetisch schrieb, dass man ihm seine beiden einzigen erhaltenen Rhetorstücke wegen der durchklingenden Verse als blosse Umsetzung von Dichtungen rauben wollte (s. S. 300 ff. Anm., u. vgl. gegen Radermacher jetzt auch Lulofs, de Antisthenis studiis rhetoricis). Und Antisthenes beruft sich ja auch immer wie hier Diotima auf die Dichter selbst, vor Allem auf die alten, Homer und Hesiod, die Plato sonst nicht so unbedingt als *ἀγαθοίς* (209 D) preist, und auf ihre Mythen und überhaupt auf die alten Helden (208 D) und Weisen (209 D), Solon natürlich und besonders Lykurg, dessen *νόμοι* hier mit kynischem Lakonismus zu Rettern von ganz Hellas gemacht werden (ib.), wie auch echt

kynisch neben den hellenischen Helden die barbarischen (E) nicht vergessen werden (vgl. oben S. 545). Vor Allem aber sei nochmals gesagt: das Thema dieses rhetorischen *λόγος*, die *ἀθάνατος μνήμη ἀρετῆς*, der Heldenruhm und gerade die Unsterblichkeit im Heldenruhm ist ja das Krönungsstück der antisthenischen Lehre (s. oben S. 544 ff.). Der ganze Inhalt der Rede ist Lehre der *ἀθανασία*, die Antisthenes verhiess. Er hat seine Vergeistigung der Apotheose sicherlich hier an die Symposionspoesie angeknüpft, die bei dem recapitulirenden Plato verdeckt ist, deren Echo aber eben in den Versformen der Rede nachklingt. Auch der 208 D citirte Admet ist von den Skolien oft gepriesen, ebenso wie die Unsterblichkeit des von Pausanias 182 C gerühmten Harmodios (vgl. Reitzenstein, Epigr. u. Skol. S. 14. 22).

Das führt darauf, dass ja der rhetorische *λόγος* der Diotima (c. 27) und die Rede des Pausanias, soweit sie nicht offenkundig von andern Dingen sprechen, sich nicht widersprechen dürfen, wenn wirklich beide Antisthenes copiren. Und wir können die Probe auf das Exempel machen. Zunächst formal: beide sind gorgianisch stilisirt (s. oben S. 919 f. u. 941). Was ist ferner der Inhalt der Pausaniasrede? Die Scheidung der beiden Eros, des einen, der mehr auf die Leiber und damit auf die Frauen geht (s. nam. 181 B), und des andern, der nur auf Seelen und damit auf Jünglinge geht. Der rhetorische *λόγος* der Diotima ruht ganz auf derselben Antithese: den *κατὰ σώματα* Schwangeren, die *πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσι* (208 E), werden die Seelenerotiker gegenübergestellt. Ich weiss nicht, wie die traditionelle Deutung oder vielmehr Nichtdeutung des Symposions es fertig gebracht hat, diese Uebereinstimmung des Schwelgers Pausanias und der platonischen Diotima zu verdecken, und wie sie wohl es vermag, sie zu erklären. Sie geht noch weiter und wird noch antisthenischer. Der von Pausanias und Diotima gegenüber der Körperliebe emporgehobene seelische Eros wird von Beiden als dauernde *φιλία* und innige *κοινωνία* beschrieben und gepriesen (s. 181 D 182 C 183 E 184 B u. 209 C), wie sie der Kuppler Antisthenes suchte (s. Symp. IV, 43 f. 64); er wird ferner von Beiden, wie es eben der fanatische *παιδεύων* Antisthenes und der stoische Eros will, als pädagogisches *ὁμιλεῖν* verstanden, s. die zweite Hälfte der Pausaniasrede und Diotima 209 B C: *ὁμιλῶν ἐπιχειρεῖ παιδεύειν*, natürlich nur einen *εὐφυής* (ib. B), wie der Kyniker verlangt (s. oben S. 361. 738 etc.), und

natürlich, um ihn zum ἀνὴρ ἀγαθός (ib.) zu machen, wie der Kyniker das Ziel seiner Pädagogik nennt (s. oben S. 420, vgl. noch Antisth. Frg. S. 39. 42). Er fasst sie moralisch, und so geht auch die pädagogische Seelenliebe bei Pausanias und bei Diotima immer in holder Harmonie auf die ἀρετή, ja, wie Beide terminologisch übereinstimmend sagen, auf φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν (184 D 209 A), und man weiss ja, dass diese Voranstellung der φρόνησις kynisch ist. Wenn Diotima durch die Tugend, speciell durch δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη (209 A), die ja auch für Protagoras-Antisthenes die pädagogische Tugend bedeuten, die Unsterblichkeit pflanzen lässt, so stimmt das zu Antisth. Frg. 64, 42, wo auch das δικαίως ζῆν ἀθανασία verbürgt. Aber jene pädagogische Tugend ist wie die kynische φρόνησις praktisch zu verstehen. Sie ist als antisthenische βασιλικὴ τέχνη die Kenntniss, die zur Haus- und Staatsverwaltung nützlich ist (vgl. Mem. IV, 2, 11 und Prot. 318 E, — beide für den Protreptikos charakterisirt), und für diese ausdrücklich empfiehlt Diotima 209 A ihre Seelenliebe als Tugendpädagogik, und dasselbe thut natürlich Pausanias 185 B. Der kynische Praktiker setzt die Frucht der Seelenliebe in die καλὰ ἔργα ἀρετῆς. So thut es hier 209 E Diotima und stellt diesen ruhmreichen Kindern der Seele die ruhmlose Leibesfrucht gegenüber. Sollte nicht diese These im kynischen Original zur Abwehr des Vorwurfs der Kinderlosigkeit mit der bekannten Anekdote illustrirt gewesen sein, die dann auf Epameinondas übertragen wurde? Denn der niedrig geborene, arme, dürftig gekleidete, unbestechliche, philosophisch und gerade pythagoristisch (vgl. oben S. 217 ff.) erzogene, enthaltsame, tapfere Epameinondas musste eine Figur nach dem Herzen des Kynikers sein (s. auch seine Rolle bei Aelian und seine Dicta Gnom. Vat. 279 ff.) und war es auch (L. D. VI, 39. Plut. de aud. poet. p. 80). So finden wir bei dem kynisirenden Dio (22 § 2, vgl. 49 § 5 f.) Epameinondas auch gerade neben den Gesetzgebern Lykurg und Solon als φιλόσοφος ἐν πολιτείᾳ und dabei Lykurg gepriesen als νομοθετῶν zuerst περὶ τῆς ἐρωτικῆς ὁμιλίας und Epameinondas als Gründer der heiligen Schaar als Liebesheer, das sich bewährte, — man sieht, Beide sind von kynischer Seite für die Erotik citirt (vgl. auch Solon Plut. Sol. 1) und Epameinondas auch hier mit Uebertragung eines älteren Motivs (s. S. 913. 921). Thatsächlich lesen wir in der Kynikerpredigt Epiktet's (III, 22, 78): καὶ Θηβαίους μείζονα ὠφέλησαν ὅσοι τεκνία αὐτοῖς κατέλιπον Ἐπαμινών-

δου τοῦ ἀτέκνου ἀποθανόντος; Und seien nicht Homer's Werke mehr werth als die 50 Kinder des Priamos? Wir finden also hier genau die Thesen Diotima's wieder. Auch der ja kynisch cultivirte Alexander preist seine Thaten als seine wahren *τέκνα* wie anderswo Sokrates (s. Gnom. Vat. 76. Stob. IV, 278 M). Den Helden der That sind viele Heiligthümer errichtet, so schliesst Diotima. Denkt sie besonders an Herakles, den kynischen Helden der *καλὰ ἔργα?*

Der rhetorische *λόγος* auf die *ἀθανασία* ist zur Genüge von Plato als antisthenisch gekennzeichnet. Er citirt diese höchste Lehre des Kynikers, er nimmt sie auf, um sich über sie zu erheben. Man wird nun zur letzten Bestätigung verlangen, dass Plato einen deutlichen Grenzstrich mache, wo sein eigenes Reich beginnt. Und wirklich, dieser Strich ist da, so kräftig wie möglich: Soweit, beginnt Diotima den anschliessenden und letzten Abschnitt, soweit kannst du, Sokrates (als kynischer Sokrates), in die Erotik eingeweiht werden; ob du aber auch für die Eröffnung der letzten und höchsten Geheimnisse, die erst den Schlüssel für das Andere geben, fähig bist, das weiss ich nicht. Plato spricht aus Erfahrung; der Kyniker hatte sich wirklich nicht fähig gezeigt, dies Letzte zu verstehen; denn es enthält die Ideenlehre. Der Kyniker spielte ja gern, wie wir wissen, den Mystagogen, rühmte sich, wie es hier heisst, *μυηθείς*, ja im Besitz der *τέλεα καὶ ἐποπτικά* zu sein; Plato geht auf seine Sprache ein und sagt ihm: nein, die letzten Weihen hast du nicht und kannst du nicht empfangen. Die traditionelle Auffassung des Symposions kann diesen Strich nicht erklären; sie geht über die stärksten Zaunpfähle Plato's nichtachtend hinweg. Man hat bereits bemerkt, dass Plato auch formal in diesem letzten Abschnitt der Diotimarede „einen anderen Ton" anschlägt als in dem vorangehenden und die äusserlich künstelnde Rhetorik aufgiebt (Norden a. a. O. 112). Warum das alles? Plato zeigt im Folgenden so klar wie möglich, dass die Idealität jenes rhetorischen *λόγος*, eben der antisthenische Standpunkt, für ihn nur eine höhere Durchgangsstufe bedeutet. Als theoretischer Absolutist und praktischer Relativist oder Individualist, scholastisch gesprochen als Realist und Nominalist — so stehen Plato und Antisthenes neben einander, und Plato erhebt sich über den andern Sokratiker, indem er ihn nach bekannter philosophischer Methode als Entwicklungsmoment in sich aufnimmt. Die niederste Stufe, so entwickelt Diotima, ist die Liebe zum einzelnen schönen Körper. Dann erfolgt der Aufstieg der Erkenntniss echt platonisch vom

Einzelnen zum Allgemeinen, zur Gattung: die zweite Stufe liebt nicht mehr den einzelnen, sondern alle schönen Körper, die leibliche Schönheit überhaupt. Nun der Umschlag zur dritten Stufe: die Leibesschönheit gegenüber der Seelenschönheit; jetzt gilt es, *τοὺς νέους βελτίους ποιεῖν*, und das *καλόν* liegt in den praktischen Bestrebungen, den *ἐπιτηδεύμασι* und *νόμοις* (210 B C). Man wird zugeben: das ist genau in allen Kennzeichen die Stufe des rhetorischen *λόγος* der Diotima, des Pausanias und des Kynikers, dessen Lehre Beide aussprechen. Die Betonung der *ψυχή* und die Höherstellung des *κάλλος ψυχῆς* über alle Leibesschönheit (s. Stellen oben S. 490. 806. 916 ff.), die pädagogische „Besserung" der Jugend (s. oben S. 919), das Ideal (*καλόν*) der praktischen Bestrebungen (vgl. zum *κάλλος* der *ἐπιτηδεύματα* S. 806) und selbst die Schätzung der *νόμοι* ist sowohl bei der rhetorischen Diotima (209 D) und bei Pausanias, die sich wieder im Lob der altattischen und altspartanischen *νόμοι* treffen, wie bei Antisthenes (vgl. oben S. 801 f.) angelegt[1]). Es ist ja auch selbstverständlich: der Kyniker

[1]) Nachträglich kann ich hier Bruns' schönen Vortrag auf der letzten Philologenversammlung (N. Jahrbuch f. Phil. S. 17 ff.): Attische Liebestheorien im 4. Jahrh. v. Chr., berücksichtigen. Bruns hat klar und richtig erkannt, dass bei der Berührung der Motive zwischen der platonischen und xenophontischen Erotik eine Verbindung bestehen muss. Aber sie kann ja eine indirecte sein und muss es sein, da die directe Beziehung, die er annimmt, zu grossen Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten führt. B. kommt zu dem Schluss, dass Xenophon sich zur platonischen Erotik theils kritisch, theils nachahmend verhält und in Symp. VIII vielfach bis zu wörtlicher Uebereinstimmung aus der 1. Sokratesrede im Phaedrus schöpft und zugleich gegen die Reden des Phädros und Pausanias im platonischen Symposion polemisirt. Ich bekenne, dass ich hier aus vielen Gründen nicht folgen kann. Xenophon soll gemeint haben, gegen Plato zu polemisiren, indem er gegen die von Plato am tiefsten gestellten Redner Phädros und Pausanias polemisirt? Er soll gegen sie polemisirt haben, indem er gerade den platonischen Sokrates ausschöpft — gegen Plato? Er soll in Symp. VIII die Pausaniasrede bekämpfen, während er doch, wie ein specieller Vergleich zeigt (s. oben S. 918 ff.), dort gerade principiell und schlagend mit ihr übereinstimmt? Er soll die 1. Sokratesrede des Phädrus, die für den Nichtliebenden plädirt, für die Liebe ausgebeutet und zudem nicht gemerkt haben, dass jene Rede Ironie ist (wie anerkannt ist, vgl. S. 943), ja nicht gesehen haben, dass sie von der folgenden Rede ganz verschlungen wird? Er soll gegen Plato polemisiren und dabei gerade die Reden, in denen Plato wirklich spricht, die 2. Sokratesrede im Phaedrus und die Diotimarede, garnicht, weder freundlich noch feindlich, beachtet haben? Auch Br. giebt zu, dass es hier bei Xenophon „an jeder Berücksichtigung fehlt", und constatirt es als merkwürdig. Hier scheint mir nun die Sachlage völlig klar. Da Xenophon garnicht das specifisch Platonische beachtet, sondern

pries die alten Weisen als Männer der φρόνησις (vgl. auch Diotima und Pausanias oben S. 945), der praktischen Einsicht, wie

---

gerade nur das, was auch anderswo verfochten sein muss, eben weil Plato es nicht als den seinigen, sondern als niedrigeren Standpunkt charakterisirt, so ist offenbar, dass Xenophon garnicht auf Plato blickt, sondern dorthin, wo eben jene anderen Standpunkte originaler auftraten. Bruns sieht selbst, dass wir mit Plato und Xenophon allein nicht auskommen, dass auch Symp. VIII weitere Discussionen voraussetzt; er hat es fein durchschaut, dass sich §§ 15—18 Xenophon gegen einen Einwand wehrt, der „also schon der von ihm vertretenen Theorie von anderer Seite gemacht worden". So hat Xenophon einen Vorläufer, dem er folgt. Und wer mag es wohl sein, der (wie die Stoa!) den Einwand auf sich zieht, er verwechsle Liebe und Freundschaft, und der eben die von Xenophon vertretene Theorie, d. h. nach B. den strengen, sinnlicher Päderastie feindlichen Moralismus vorher verfocht? B. sieht es selbst, dass es Antisthenes ist, und er meint, dass Xenophon ihn in sein Symposion als lebendigen Protest gegen die Ansichten Plato's eingeführt habe. Dazu aber muss Xenophon doch Antisthenes' Lehren selbst kennen; denn Plato nennt ja garnicht den Kyniker als seinen Gegner. So also steht es bereits: Xenophon weiss von einem Vorläufer in seiner Theorie; diese Theorie ist strenger Moralismus; das ist auch die Theorie des Antisthenes; Xenophon kennt Antisthenes, ja führt ihn selbst als strengen Moralisten ein. Also, schliesse ich, ist Xenophon von Antisthenes abhängig. Und ist es denn nicht selbstverständlich, dass der kräftige Soldat und Praktiker nicht von sich aus gegen die Sinnlichkeit eifert und für die Seelenliebe schwärmt? Bekennt er sich nicht in der einzigen Stelle seiner Socratica, wo er sich nennt, als empfänglich für die sinnliche Päderastie (Mem. I, 3)? Erkennt er nicht den Werth des Liebesheers, den er Symp. VIII, wie B. meint, gegen Plato abstreitet, Anab. VII, 4, 7 f. ausdrücklich an und unterstützt seinen Gründer? Erweist er es nicht Cyr. VI, 1, dass die Liebesleidenschaft unbesieglich ist? Und stimmt auch der furor aphrodisiacus als Schlusseffect des Symposions zum vorangehenden Hymnus auf die Seelenliebe? Ich meine, es ist deutlich genug, dass Xenophon in der streng geistigen Erotik Symp. VIII eben wieder unter der Suggestion des Kynikers steht. — Xenophon soll die erotischen Scenen des Symposions von Plato haben. Aber sie können ja auch bei Antisthenes nicht gefehlt haben, schon um die Warnungen daran zu knüpfen. Und gerade z. B. die saftigste, die Schlussscene, die eigentlich die ganze Sokratik über den Haufen rennt, ist rein xenophontisch. Doch die Kritobulosscene soll unter Plato's Einfluss stehen. Aber sie hat ja ihre Parallele im 1. Gespräch der Mem. (I, 3). Und soll das auch unter Plato's Einfluss erfunden sein? Und dort nennt sich Xenophon nicht nur als „Zeugen", sondern als Gesinnungsgenossen des coquettirenden Kritobulos! Xenophon soll der „historisch treuen" Charakteristik und „überzeugenden Wirkung" der platonischen Liebesscenen nachgegeben haben. Und doch sind sie bei Plato sichtlich ironisch gemeint, und Xenophon selbst soll ja z. B. die eine zur gegenstandslosen Spielerei gemacht haben, indem er statt Alkibiades Antisthenes einsetzte. Und das soll gegen Plato gehen? Ich meine, er kann doch höchstens Antisthenes necken, indem er den da-

sie sich eben besonders als Gesetzgeber bewährten. Plato aber steigt über das Praktische empor zum Theoretischen, zunächst in der 4. Stufe zur Liebe der *μαϑήματα*, die schon der Kyniker grossentheils missachtet, und endlich in der höchsten Stufe zum Schauen der Idee des Schönen, und die, sagt Plato dem Kyniker, giebt ja erst das *τέλος* all deiner *πόνοι* (210 E), und die ist nicht relativ wie deine Principien, nicht ewig wechselnd, für das Eine und den Einen schön, für das Andere und den Andern hässlich, sondern absolut, und sie ist auch nicht, wie du es machst, materialisirt, anthropomorphisirt, äusserlich localisirt und sei es im Himmel (211 A), nein, sie ist rein und frei von allem Menschlichen und versichert mir die *ἀϑανασία* und *ϑεοφιλία*, die du suchst (211 E 212 A), und alles Hangen am einzelnen Schönen, auch am Praktischen erscheint mir kleinlich und, um dein Lieblingswort zu brauchen, sklavisch, wenn ich so darüber hinausfahre auf die hohe See des Schönen (210 D).

---

zu „möglichst ungeeigneten" Kyniker als Liebhaber einsetzt. Wenn Xenophon gegen Plato demonstriren wollte, warum nennt er ihn nicht, so gut wie er hier Antisthenes und anderswo Aristipp auftreten lässt? Er kann doch auch unmöglich den Autor der Diotimarede und gar der Alkibiadesconfession in Symp. VIII als päderastischen Schwelger bekämpft haben. B. giebt auch zu, dass es schwierig sei, Xenophon's Polemik festzustellen, und auch die Inconvenienzen zwischen Symp. VIII und der Pausaniasrede hat Excurs 3 nicht weggeschafft. Dagegen hat Bruns das dankenswerthe Verdienst, in Excurs 1 die genaue Uebereinstimmung von Symp. VIII und der 1. sokratischen Phaedrusrede schlagend dargethan zu haben. Nun charakterisirt aber Plato den Standpunkt dieser Rede als einen fremden 1. durch die Ironie, 2. durch den Stil (s. für Beides S. 942 f.), 3. dadurch, dass er sie durch die folgende Rede schlagen lässt. Da nun der Standpunkt jener Rede der streng moralistische des Antisthenes ist, so folgere ich, dass er mit ihr diesen charakterisirt. Doch lassen wir den Namen und ziehen nochmals das Facit: B. erkennt an: Xenophon hat das wirklich Platonische, die späteren Phädrus- und Symposionsreden, garnicht beachtet. Offenkundige Berührungen liegen aber vor zwischen Symp. VIII und der 1. Phaedrusrede, sowie den Phädros- und Pausaniasreden im Symp. Doch es ist klar, dass die Berührungen ebensogut indirecte sein können, durch einen dritten Autor als gemeinsame Vorlage vermittelt. Die Möglichkeit ist dadurch erwiesen, dass Plato jene Reden gerade als fremde, von ihm überholte charakterisirt. Diese indirecte Beziehung wird aber wahrscheinlich, ja sicher, weil sich dadurch allein erklärt, warum Xenophon sich nur mit dem berührt, was nicht platonisch, sondern bei Plato fremd ist, weil ferner der Standpunkt, in dem sich Xenophon und die inferioren Reden bei Plato treffen, der des Antisthenes ist, und weil Dieser ausdrücklich von Xenophon herangezogen wird und auch von Plato berücksichtigt sein muss. Im Uebrigen s. die Erörterung der Reden im Text.

Nachtrag.

Der Einfluss des Orients auf Antisthenes.

Es ist oben, namentlich bei Besprechung der Prodikosfabel, öfter auf orientalisirende Züge bei Antisthenes hingewiesen worden. Ich möchte diese Hinweise verdichten zu der These: Der Kynismus ist zum Theil ein Product orientalischen Einflusses, und jene Nothwendigkeit seiner Differenzirung von der rein hellenischen, echten Sokratik, die sich uns aus immanenter Kritik, vom griechischen Stoff aus ergab, wird nun von aussen her, durch eigene Betrachtung des Fremden bestätigt.

Das sicherste Document seines Orientalismus sind ja des Antisthenes Kyrosschriften, namentlich die eine, die Hauptschrift Kyros, die er als Parallele zum grossen Herakles angelegt (L. D. VI, 2). Dazu kommt der ihm wohl mit Recht (vgl. oben S. 166, 3) zugeschriebene *Μαγικός*. Demnach werden wir die Einflüsse namentlich von Persien herleiten; es gab ja der literarischen Fäden genug zwischen Persien und Griechenland. Man denke an Charon's und Dionysios' Persische Geschichten, an Xanthos' Magierchronologie (L. D. Procem. 2), an die Quellen Herodot's, an Ktesias, der übrigens über Kyros eine bedenkliche Tradition verbreitete (vgl. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Gesch. S. 14), die der Kyniker gerade für sein Ideal ausnützen konnte: Kyros ein Hirtensohn aus wenig angesehenem Nomadenstamm (das kynische Hirtenkönigthum und die kynische *ἀδοξία*!); sein Vater treibt aus Noth Räuberei (vgl. Diogenes' Anfänge und unten zu Mem. III, 1, 6), verrichtet selbst niedere Dienste (wie der Kyniker, der Armuth und Arbeit verklärt) und bekommt dabei viele Schläge (die zur kynischen *πραότης* und *καρτερία* gehören, vgl. Antisth. Frg. S. 40. 42f. 65, 50. L. D. VI, 30. S. 495. 766f.). Und Dio zeigt, dass der Kyniker auf diese unhistorischen niederen Anfänge des Kyros Werth legt (or. XV § 22. XXV § 5). Plinius sagt übertreibend (H. N. 30, 2, 5), dass die persische mystische Literatur von den Griechen verschlungen wurde, und die Magier Gobryas im kynischen Axiochus (vgl. S. 165ff.) und Zopyros mit seiner von Antisthenes cultivirten Physiognomik zeigen, dass der persische Lehreinfluss auch in einer Sokratestradition gegeben ist, die wohl vom kynischen Kyrosschriftsteller stammt.

Entscheidend aber ist, dass eine Vergleichung der persischen Urquelle selbst die erstaunlichsten Berührungen ergiebt, ja dass die eigenartigsten Grundzüge des Zendawesta im Kynismus wiederkehren. Um vom Aeusserlichsten zu be-

ginnen, die Idealisirung des Hundes, die dem Kyniker den Namen gab, ist eine hervorstechende Eigenthümlichkeit des Awesta (vgl. W. Geiger, Ostiranische Cultur im Alterthum, S. 369 ff. und die ib. citirte Specialarbeit darüber von Hovelacque): der Hund wird dort als treuer Gefährte des Menschen geehrt und ist weniger sein Diener als sein Freund und Hausgenosse; unter allen Thieren steht er dem Menschen am nächsten und erscheint überall im Awesta unmittelbar hinter dem Menschen; der Hund ist heilig und unverletzlich. Es ist ein schweres Verbrechen, ihn auch nur zu schlagen. „Die Art und Weise, wie der Hund im Awesta gepriesen wird, widerstrebt oft geradezu unserem Geschmack.“ Der Hund wird an Armuth und Zufriedenheit mit dem Priester, mit dem Krieger an Wachsamkeit, mit dem Ackersmann an Fleiss und Rastlosigkeit verglichen — und eben diese menschlichen Analogieen des Hundes waren ja dem Kyniker besonders wichtig. Der persische Hundecultus war den Griechen bekannt (vgl. Herodot I, 140 und Kyros — der Held des Antisthenes — vom Hunde genährt, Ael. XII, 42. [Dio] 64, § 23). Auch der Hahn, der bei den Kynikern eine Rolle spielt (vgl. S. 251, 1. 824 f.), steht im Awesta in hoher Achtung (Geiger S. 250). Wichtiger ist, dass die von Diogenes nach kynischer Anschauung verlangte Aussetzung der Leiche zum Frass für die Thiere zoroastrischerRitus ist (Geiger 266). Das führt darauf, dass ja die Transscendenzlehre, die wir für den Kyniker feststellten, im Awesta gegeben ist, wie sie ja auch im kynischen Axiochus vom Magier verkündet wird. Der Tod ist die Trennung des vergänglichen Leibes und der unsterblichen Seele (Geiger 262; vgl. oben die kynische Consolation). Nirgends, sagt Geiger, tritt der Glaube an Fortleben nach dem Tode schärfer hervor, nirgends sind die Vorstellungen darüber zu so bestimmtem Ausdruck gebracht und in alle Einzelheiten verfolgt wie beim Awestavolk; die Lehre von Unsterblichkeit und ausgleichender Vergeltung ist Grunddogma des ganzen Systems; strenges Todtengericht wird gehalten, und den Frommen wird ewige Seligkeit, den Bösen ewige Verdammniss zu Theil (S. 275. 279). Und Antisthenes fiel den Attikern auf durch seine Verheissung der ἀϑανασία, die den Frommen und Gerechten zu Theil werde (Frg. 64, 42), und die kynische Consolation malte das Bild des Todtengerichts mit der jenseitigen Vergeltung in Paradies und Hölle aus (vgl. oben S. 175 etc.), wie es ja auch gerade die Lehre des Magiers im kynischen Axiochus ausmacht. Dort wird im Zusammenhang damit

der ethische Dualismus, die schroffe Antithese des guten und bösen Princips verkündet, die eine weitere Gemeinschaft zwischen Awesta (G. S. 282. 334) und Kynismus darstellt. Um bei der Theologie zu bleiben, so scheint auch die persische Dämonenlehre (namentlich in psychagogischer Bedeutung) ihren Niederschlag beim Kyniker erfahren zu haben (vgl. S. 545. 550), wenn er sie auch hellenisch, sokratisch vergeistigte, ebenso wie die Transscendenzlehre und den Gedanken der frommen „Reinigung“, von dem ja das Awestabuch voll ist. Die Gottheit ist im Awesta Schöpfer und Regent des Alls (G. S. 329), wie bei dem auch darin z. Th. unhellenischen Kyniker (vgl. oben S. 472 ff.). Auch er betont die Unsichtbarkeit Gottes und cultivirt die Sonne gleichsam als sichtbaren Gott und als sittliches Symbol (s. zum Awesta G. S. 305 f., zum Kyniker oben S. 380 ff. 484). Und nun fanden wir ja auch beim heraklitisirenden Kyniker den persischen Cultus des Feuers als göttlichsten, reinsten Elements (vgl. S. 196 f. 472 etc.). Er hat ferner in seinem Sinne den Gedanken der Nutzbarmachung des Feuers als Anfang der Erhebung der menschlichen Cultur über die thierische verfolgt (Geiger S. 253 und dazu oben S. 466 ff.). Als weitere beim Kyniker wiederkehrende altpersische Motive gebe ich an: die Höhlenwohnungen (Geiger S. 217 f.; vgl. dazu oben S. 466. 480, 1), den geringen Fleischgenuss (G. S. 228; vgl. oben S. 218. 452 ff. 456), das Verlangen nach Nachkommenschaft als das Motiv der Eheschliessung (G. S. 234; vgl. unten S. 1002), die Gleichberechtigung des Weibes (G. S. 244; vgl. Antisth. Frg. 46, 2), die Gestattung der Geschwisterehe (G. S. 245 f.; vgl. oben S. 825), das Eifern gegen Ehebruch, Hetärie und Päderastie (G. S. 341; vgl. oben S. 335, 1. 488 ff.), die Bedeutung des Gebetes (G. S. 251; vgl. oben S. 162 f. 727. 776 f. 891 ff.), um nicht zu reden von den allgemeineren ethischen Grundforderungen der Frömmigkeit in Gedanken, Worten und Werken, der Gewissensbeachtung, der Wahrhaftigkeit, Treue, der Heilighaltung der Verträge, der Meidung des Müssiggangs und der Trägheit (vgl. G. S. 250. 298 f. 333 ff.). — Erwähnen möchte ich noch für die Verbreitung des ethischen Wegebildes im Orient (vgl. S. 287 ff.), dass die chinesische Religion, des Laotze Taotismus heisst, d. h. Lehre vom Weg. Wenn endlich Onesikritos die Uebereinstimmung der Lebensweise der Kyniker und der indischen Büsser constatirte, so stimmt das zu dem S. 167. 211 f. Bemerkten.

Die Socialethik der Memorabilien.

Einleitung.

In den Tagen des Socialrausches mag es für Viele, die ihre Tendenzen in einem Athem als original modern und als geschichtlich bewährt zu empfehlen lieben, eine verlockende Perspective sein, in dem Heiligen der Antike den ersten Socialisten zu begrüssen oder, ungefährlicher und doch kühner, das Wesen der Sokratik in der Socialreform zu erkennen, und es könnte einen Historiker wohl reizen, in solcher Art die Hände der strebenden Gegenwart und der classischen Vergangenheit ineinander zu legen, — wenn er nur wüsste, was eigentlich Socialreform ist. Versteht man darunter jede Veränderung menschlicher Beziehungen, so weiss ich nicht, was in Geschichte und Leben nicht Socialreform ist, so hat sie in der Theorie der platonische Thrasymachos und der kynische Diogenes ebenso betrieben wie Albr. v. Haller und Nietzsche. Oder versteht man unter Socialreform specieller Wirthschaftsreform, die auch eine rein technische sein kann, oder noch specieller eine Wirthschaftsreform im demokratischen Sinne, wie unsere Nationalökonomie sie erfasst, eine Reform zu Gunsten nothleidender Massen oder endlich eine Wirthschaftsreform im socialistischen Sinne? Dann weiss ich wirklich nicht, welche Socialreform dem historischen Sokrates schlechter ansteht, der wie kein anderer griechischer Philosoph in ἔϑος und νόμος lebte, fast der Einzige, der einen Hausstand gründete, der den heimischen Boden nur verliess, wenn die Bürgerpflicht rief, der die Gesetze genoss, auch die schlechten, die tödtenden, — der gerade ein Sittenreformer, ein Revolutionär? der bedürfnisslose Dialektiker, mit dem die Menschheit die Reise

beginnt in's Reich des Geistes, ein Wirthschaftsverbesserer? der Aristokrat des Wissens und Aristokratenlehrer, der von der Demokratie Gerichtete — er gerade in seiner Lebensader ein Demokrat oder Socialist? Er hat zum Mindesten die Socialreform sehr heimlich betrieben, er ist weder als Politiker noch als Schriftsteller damit hervorgetreten, und noch kein Auge hat in der athenischen Geschichte die Spuren seiner socialreformatorischen Lehre erblicken können, — es sei denn in den Thaten der „Tyrannen" Kritias und Charmides oder der Landesverräther Alkibiades und Xenophon, und aus Antisthenes, Plato, Aristipp, Eudemos einen gemeinsamen socialreformatorischen Untergrund zu combiniren wird auch der Kühnste nicht wagen.

Aber vielleicht konnte die sokratische Socialreform unter dem Druck der Oligarchie, der Grosscapitalisten, oder wie man sonst die Bedränger nennen will, nicht zu Wort kommen. Ehe Jemand von sokratischer Socialreform spricht und sonst noch so sicher im Alten das Neue wiederfindet, mag er doch sein historisches Gewissen fragen, ob nicht die politische Situation damals der heutigen vielfach entgegengesetzt, ob irgendwo und irgendwann die Reichen mehr die Bedrückten, das Volk mehr die herrschende Partei war. Man lese, wie in der Schrift vom Staat der Athener der grollende Aristokrat sich beugen muss unter das Joch der Demokratie, und man zeige, wie Sokrates, in dessen ἀκμή sie fällt, es hätte anfangen sollen, Athen noch demokratischer zu machen. Wie vieles dem an der Gegenwart klebenden Historiker Selbstverständliche wäre für das Athen des wirkenden Sokrates, die letzten drei Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts, erst zu beweisen: dass die Massen schwere Noth leiden, genauer, dass das bedürfnisslose Volk Athens schwere Noth empfindet, was doch die Gesetzgebung und die Komödie widerspiegeln müssten, dass diese Noth hervorgerufen durch das Anwachsen des Capitalismus — gerade in der vom peloponnesischen Kriege erfüllten Epoche, dass der Hass gegen die Reichen nicht der echt griechische φθόνος ist gegen die im blossen Mehrhaben liegende ὕβρις, dass gerade die wirthschaftliche Spannung den Zeitgeist beherrscht, die Politik, auch die Philosophie, was nur die Heutigen voraussetzen, die das Ohr voll haben von der materialistischen Geschichtsauffassung, auch wenn sie sie bestreiten. Aber wenn all dies kaum Beweisbare bewiesen wäre und das noch Grössere — Sokrates als Lehrer der Socialreform, so ständen wir erst vor dem grössten Räthsel: wenn das Volk Socialreform brauchte und

Sokrates sie bot, warum in aller Welt hat das doch herrschende Volk die sokratische Socialreform nicht ausgeführt? Bedenkt man denn gar nicht, dass der Socialreformer Sokrates vor Allem die Last zweier Widersprüche tragen muss: Das Volk herrscht und das Volk leidet; der Helfer kommt, und die ihn brauchen, tödten ihn. Noch Plato, Antisthenes, Xenophon, wenn sie vom Herrn des Staates sprechen, reden vom Demos, und wenn sie das politische Treiben brandmarken, bekämpfen sie die Demagogen. Wo ist das unterdrückte Volk, das Sokrates erlösen konnte?

Aber wenn sie in der Geschichte gar keinen Boden findet, woher soll denn die Gestalt des socialreformatorischen Sokrates kommen? Aus den Mem., sagt man. Doch zu einer anderen Zeit würde kein menschliches Auge sie darin finden. Selbst Döring gesteht zu, Xenophon halte hier mit „den politisch-reformatorischen“ Tendenzen des Sokrates „sorgfältig hinter dem Berge“ und lasse ihre letzten Principien „kaum in undurchsichtigen Andeutungen ahnen“ (S. 349). Wesshalb aber? Weil er Sokrates darin nicht verstand? Der Oekonom Xenophon verstand Sokrates zu sehr als Philosophen und sah nicht den Socialreformer? Oder weil es der Vertheidigung geschadet hätte, wenn Sokrates vor dem demokratischen Publicum als Socialreformer dastand? So giebt sich Xenophon alle Mühe, Sokrates gerade nicht von seiner verständlichsten und besten Seite zu zeigen?

Worin soll denn aber die Socialreform des Sokrates bestehen? Von Socialismus verlautet nichts. Eine Verschärfung der Demokratie kann es nicht sein; ein Umsturz, eine Aenderung der Machtverhältnisse im Staat soll es auch gar nicht sein (Döring S. 373. 375), überhaupt keine Umbildung der äusseren Gesellschaftsformen (S. 369), nur ein Wirken mit geistigen Mitteln. Nicht der Staat, die Verfassung, die Wirthschaft, die Verhältnisse der Menschen sollen reformirt werden, sondern die Menschen selbst, d. h. aber mit einem Wort: Sokrates bringt keine Socialreform, sondern, wenn je irgend Einer in der Geschichte, bringt er das Gegentheil, Individualreform. Es ist kein wirthschaftliches Reformiren nach unten, sondern ein geistiges Reformiren nach oben, nicht ein Socialisiren, Ausgleichen, Verbinden, sondern ein Differenziren, Aristokratisiren (vgl. D. S. 384), inneres Erhöhen und selbst in den Mem. ein Herausbilden von Gebietern. Nehmen wir einmal die Mem. historisch: wo spricht dann Sokrates von seiner Socialreform?

Mindestens die Hälfte der Capitel ist individualethischen Begriffen, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Enthaltsamkeit u. s. w., oder jedenfalls nicht socialethischen (das Schöne, die Frömmigkeit u. s. w.) gewidmet, aber auch von der anderen Hälfte fällt wiederum die Hälfte, die von Familienliebe und Freundschaft handelt, schon stofflich aus dem heraus, was wir Socialreform nennen, und für den verbleibenden Rest, für die Erörterung der Fragen über die Aufgaben des Feldherrn, der Hetäre, des Bildhauers etc., ist doch der Name Socialreform so unangebracht wie möglich. Selbst die socialethischen Themata werden hier individualethisch behandelt; nicht ein Verhältniss wird besprochen, sondern eine Person als Träger des Verhältnisses; nicht das Verhältniss soll geändert werden, sondern der Träger soll sich ändern. Nun wird zwar der subjectivistische Charakter der Ethik der Mem., die personale Fassung, die stete Fragestellung τὶ ἀγαθός antisthenische Färbung sein, aber auch der historische Sokrates ist Subjectivist; er fragt τὶ ἀρετή, er sucht eine Tugendlehre, keine Güter- oder Pflichtenlehre. Die Tugend ist das Gute, gesehen am Individuum, und die griechische Tugend ist doppelt, ist bis in's Mark individualistisch. Die ἀρετή ist Auszeichnung, Differenzirung, und von den vier Cardinaltugenden sind drei, Weisheit, Besonnenheit resp. Enthaltsamkeit, Tapferkeit, reine Individualtugenden und die vierte, die Gerechtigkeit, nur eine social negative, keine altruistische, nur eine Tugend des kalten Nebeneinander, nicht des warmen Füreinander, nur die Concessionstugend des Individualismus im suum cuique. Möge der Geist der Geschichte Denen verzeihen, die Griechenlands grösste Leistung, den Sinn seines Daseins, die Befreiung des Menschen aus orientalischen Banden verkennen und die ἀρετή zur Socialtugend machen. Was sagt uns denn die Geschichte, wenn wir sie zum Spiegel der Gegenwart erniedrigen, wenn wir die Kraft verlieren, das grosse Einst rein zu halten von unserm Athem und auch gegen uns sprechen zu lassen? Sokrates hat die Hellas eingeborene Individualtendenz in die Tiefe gezogen, und es gehört wahrlich die ganze Verblendung unseres Zeitgeistes dazu, aus dem Erkenne dich selbst die Melodie Wirke für andere herauszuhören.

Man kann wohl auch etwas wie eine sociale Tendenz in der Antike aufleuchten sehen, man darf antike und moderne Bewegungen vergleichen, ja man thut es nur zu wenig. Sonst würde man nicht das grosse Geschichtsgesetz missachten, das Gesetz

vom Wechsel und von der Wiederkehr. Auch unseren besonnensten Forschern gilt das Dogma, dass die Anschauungen des vierten Jahrhunderts im fünften vorgedacht seien und jenes nur als getreuer Schüler in den vorgezeichneten Bahnen fortwandle. Als müsste das 19. Jahrhundert nur als Fortsetzung des 18. und nicht zugleich als Contrastbewegung gegen das Jahrhundert der Aufklärung verstanden werden! Der Name Sokratik darf nicht täuschen, nicht hindern, einen Schnitt zu machen auch zwischen dem Meister im fünften Jahrhundert und den Schülern im vierten. Denn deutlicher noch als die Wandlung der Jahrhunderte ist der Wechsel der Generationen. Die Jungen streiten gegen die Alten auch unbewusst, auch wo sie bewundern. Man halte die Lebensalter eines Jahrhunderts zusammen, die Generation eines Lessing und Kant, eines Schelling und Hegel, eines Strauss und Feuerbach, die Generationen von 48 und von 70/71 — ist nicht die historische Continuität, vielfach die Schülerschaft gewahrt und doch die Richtung contrastirend? Sokrates aber will man aus seinen Schülern begreifen, aus der folgenden, d. h. aus der reagirenden Generation? Er war der echte Sohn des fünften Jahrhunderts, des Jahrhunderts der ἀρετή, der Genies, das alle grossen Namen attischer Politik, Dramatik, hochclassischer Kunst u. s. w. getragen, und darum ward er der Philosoph der ἀρετή. Zwischen Marathon und Aegospotamoi durchlebt Hellas seinen Sommer, erfüllt es sein echtestes Wesen in vollblühender, ungebrochener Kraft — es war das attische Jahrhundert und das classische, weil es Hellas zum classischen Muster gemacht für alle Ideale und Epochen der Freiheit, Aufklärung, Bildung, und als die Incarnation des classischen Geistesstils, der edelsten attischen Aufklärung steht Sokrates da, der Wissen fordert, d. h. innere Bereicherung des Individuums.

Man soll die Stile nicht leichtsinnig mischen und das reine Bild des Classikers der Aufklärung freihalten von der Romantik der Schüler. Es weht eine andere Luft im vierten Jahrhundert, und die in ihr leben, sind Andere, auch wenn sie Erben sind. Wer an solche Stilwandlung an der Säcularwende nicht glaubt, vergisst, dass da ein geschichtlicher Markstein steht und der Tod des Sokrates da fast zusammentrifft mit dem Ende des peloponnesischen Kriegs, vergisst ferner, dass am Ende des 18. Jahrhunderts ja ähnlich Aufklärung in Romantik umschlägt, die Revolution Napoleon gebiert, so in einem geschichtlichen Athemzug ein Volk sich umbildet, ja in einer Menschenbrust —

denke an Goethe — die Stile wechseln und Fichte aus dem individualistischen Fanatismus in den socialistischen und nationalen stürzt. Wer nicht an die Geisteswende am Ende des fünften Jahrhunderts glaubt, der steht vor Allem vor zwei unlösbaren Räthseln. Wie kommt es, dass Sokrates unangefochten in seiner Weise wirken konnte und plötzlich als 70jähriger Greis, ohne Besonderes gethan zu haben, des Todes schuldig gefunden wird? Wie kommt es wiederum, dass Andere unangefochten sich begeistert zu ihm bekennen und blühende Schulen in Athen Jahrzehnte hindurch leiten dürfen, wenn sie nicht eben Andere sind? Das fünfte Jahrhundert drängt zum Individualismus, es ist in den Leistungen original und genial, in der Forschung anthropologisch und kritisch, in der Bildung humanistisch und intellektualistisch, in der Politik freiheitlich. Der logische Subjectivismus des Sokrates schlägt ganz in diesen Stil hinein. Er ist gemässigt, wie Perikles noch gemässigt ist gegen Alkibiades. Den extremen Individualismus erreichen erst die älteren Sokratiker Antisthenes und Aristipp, die das Ende des fünften Jahrhunderts schon als Männer erlebt, und in ihnen, wenigstens in Antisthenes, erfolgt der Umschlag zum Gegentheil des Individualismus.

Doch drängt ausser dem mächtigen Reiz des Actuellen nicht noch ein mächtigeres, sachliches Interesse dazu, der Philosophie des Sokrates in der Socialreform eine Heimath zu geben? Droht sie denn sonst nicht ganz zu zerfliessen, da wir sie nicht mehr durch das Material der platonischen Schriften speisen wollen, da wir von der Individualethik der Mem. dem Xenophon gaben, was Xenophon's ist, und das Meiste und Beste dem Antisthenes? Es müsste auch ein absonderlicher Historiker sein, dem nicht tausendmal das Gewissen schlug in banger Frage, ob er nicht vergebliche Arbeit verrichte, ob es nicht lächerlich sei ein umfangreiches Werk über einen Gegenstand zu schreiben, der sich unter den Händen schliesslich in Luft aufzulösen scheint. Ja, dieser Historiker will den Kritikern das Bekenntniss preisgeben, dass er bei Beginn der Arbeit von der Philosophie des Sokrates gar Manches wusste, fast so viel wie die Anderen, Glücklicheren, die ihren Xenophon oder Plato auszuschreiben verstehen, dass ihm aber im Verlauf des Forschens von diesem Wissen mehr und mehr entschwand bis zu dem Zweifel, ob man überhaupt von einer Philosophie des Sokrates reden dürfe. Er hat unter der steten Sorge, seinen Gegenstand selbst zu zerstören, gearbeitet, er hat der feigen Furcht, den Boden unter den Füssen zu ver-

lieren, nicht billige Concessionen machen wollen, sondern, dem kantischen Wahlspruch treu, den als richtig erkannten Weg weiter verfolgt, ohne Rücksicht auf die Folgen, ob er auch als ein Bettler an Resultaten am Ziele ankam, und er hat zuletzt gefunden, dass er viel daran gegeben, dass er die Tradition verloren, aber nicht den Sokrates. Schlag auf Schlag fielen die Dogmen des Sokrates, aber es waren nur Schalen und Schlacken, der hölzerne Silen verschwand und das Gold im Inneren ward frei. Was von Sokrates bleibt, ist wahrlich nicht, was unserer nach aussen lebenden, socialfrohen und materialsatten Zeit am leichtesten begreiflich ist, sondern gerade, was ihr fehlt: Persönlichkeit.

Ich möchte die sokratischen Dogmen zerstören, um den Sokrates zu retten und wenn mir Alle widersprechen, es genügt mir, mit jenem übereinzustimmen, der da sprach: „Ich weiss nur, dass ich nichts weiss." Aber wenn man auch diesen Satz dem historischen Sokrates rauben wollte, er hat durch die That drei der stärksten Beweise geliefert, dass er kein Dogmatiker war. Zum Ersten: Er hat nicht geschrieben, d. h. er hatte nicht den Drang, einen Inhalt zu fixiren. Ein Systematiker, der nicht schreibt, ist wie ein Baumeister, der nie zeichnet, ein Componist ohne Noten. Ein nicht schreibender Denker ist möglich, aber sein Denken ist von dem des Schreibenden verschieden, wie das Denken der Menschheit vor und nach dem Gebrauch der Schrift verschieden ist. Es kann tief sein wie das Meer, aber ein uferlos fliessendes. Der Schreibende erst gewinnt festes Land, auf dem er bauen kann. Der Schreibende wird dogmatisch, auch wenn er Skeptiker ist. Er muss sein Denken auf einen Inhalt concentriren, festbinden, er zwingt es zu stofflicher Continuität und Gliederung und zu Resultaten, kurz, die Schrift bringt eine Monumentalisirung, eine Substanzialisirung des Denkens. Der Nichtschreibende spielt mit dem fliessenden Inhalt. Darum braucht das Denken des Schreibenden nicht starr zu sein, vielmehr erlaubt erst der Niederschlag, das „Loswerden" des festen Productes in der Schrift die Entwicklung. Fixiren heisst Halt geben, und der Halt wird zur Stufe, die weiterführt. In dem nicht schreibenden Sokrates steckt der Geist des fünften Jahrhunderts, der die *ἀρετή* lebt (s. oben S. 12) und das Individuum, das lebende Subject höher stellt als die materialen Objecte, die es heraussetzt.

Im fünften Jahrhundert drängt die Philosophie nach Athen,

und für eine Stadt braucht man nicht zu schreiben; Sokrates brauchte nicht über das athenische Publicum hinauszudenken, er brauchte nur zu reden, aber er redete nicht, er führte nur Gespräche und damit bewies er zum zweiten Mal, dass er kein Dogmatiker war. Eine Rede formt einen positiven Inhalt, ein Gespräch zersetzt; der Dialog steht im Dienste der Kritik als echtes Kind des Jahrhunderts der Aufklärung. Ein Denken aber, das sich nur in Gesprächen ausspricht, muss ja in unendlichem Wechsel begriffen sein, kann im Grund nur formale Sätze kennen wie die Regeln des Schachspiels oder der Fechtkunst. Aber kann nicht doch Sokrates in seinen Gesprächen, wenn auch nicht den zufällig wechselnden, so doch den regelmässigen Partnern, den Schülern positive Sätze mitgetheilt haben? Der ewig fragende Sokrates?

Doch selbst wenn diese Rolle nicht Thatsache wäre, dass es so viele sokratische Schulen gab, beweist eben, dass es keine sokratischen Schulen gab, beweist zum dritten Mal, dass er das Denken seiner Jünger nicht auf positive Sätze einschwören liess. Wo sind also die Dogmen des Sokrates? In Schriften hat er sie nicht kundgethan, in Reden auch nicht, und Denen, die seine Gespräche hörten, hat er sie nicht zum gemeinsamen Erbe gegeben, und selbst wenn einmal zwei Sokratiker übereinkommen, so kann, wie wir oft sahen, ein gemeinsamer fremder oder ein gegenseitiger Einfluss gewirkt haben. Wo also sind die Dogmen des Sokrates? In der Einbildung unserer Historiker.

Es gehört die ganze innere Hohlheit eines Zeitgeistes dazu, der den Menschen nach der Masse seiner Schriften, seiner Waaren, seiner Capitalien schätzt, um zu glauben, dass Sokrates eine leere Figur würde, wenn man ihm die Sätze raubt, die man getrost nach Hause tragen kann. Er war eine Persönlichkeit und was das Wichtigste — ohne jede Pose eine grosse Natur und — was heute das Unbegreiflichste, eine, die es auch auf einer einsamen Insel wäre. Ich glaube an den wunderbaren Sonderling des Symposion — denn wen in aller Welt sollte Plato mit Antisthenes darin zeichnen? — an der Einzigen, der aus der ganzen griechischen Cultur herausschrie, an den mit ganzer Seele in sich versunkenen Grübler. In Sokrates hatte der hellenische Individualismus den Gegenpol des orientalischen Massenthums erreicht; selbst die Achill und Perikles wiederholen sich (Symp. 221 CD) und die gefeierten genialen Eigenarten eines Alkibiades, Agathon, Aristophanes etc. verblassen vor Sokrates — das ist

der Sinn des Symposion — denn Sokrates ist die erste, absolute Individualität der Weltgeschichte und das ist sein Grosses und nicht das sociale Zugreifen, das auch Andere fertig bringen. Als ein leibhaftiges Räthsel ging er durch das Leben, und er suchte doch die Auflösung, suchte die Welt und wollte gar nicht den Paradoxen spielen. Er heirathete — und blieb unverstanden von seinem Weibe; er that seine Bürgerpflicht und ward verkannt und verketzert von seinem Volke; er ging auf die Strasse und fragte die Leute und kam nicht zum Wissen; er grübelte in seinem Inneren und blieb sich selber ein Räthsel. Wenn etwas an dem *δαιμόνιον* historisch ist, so besagt es eben, dass ihm die starken individuellen Antriebe, die Stimme des eigenen Inneren wunderbar fremd, unbegreiflich und doch verehrungswürdig erschien. Der eigentliche Cultus des *δαιμόνιον* ist kynisch; das *δαιμόνιον* bedeutet die Apotheose der Subjectivität. Sokrates machte den Kyniker zum Subjectivisten. Er war die Subjectivität, die dieser feierte.

Sokrates war eine Eigenart im höchsten Sinne, d. h. er war nicht blosser Sonderling, der lächerlich wäre, er war kein Egoist, der durchaus nicht unverständlich wäre, sondern er war ein Charakter. Das war das Wunderbare an dieser in Aussehen und Benehmen, in Reden und Denken einzigen Natur, die unauslöschlich im Gedächtniss der Jünger brannte, dass es eine scharfgeprägte Individualität war ohne den Individualismus des Begehrens. Die Heutigen machen aus dem selbstlosen Sokrates sofort den socialen in der falschen Antithese: Wer nicht für sich ist, ist für andere. Jenem aufdringlichen, weibischen Praktiker, zu dem die Neueren nach dem Muster des antisthenischen *ὠφελῶν* gern Sokrates machen, möchte man zurufen: Hände weg! Denn der echte Sokrates war eine vornehmere Natur, die wirkte, ohne zu wollen und zu handeln. In Allem, was die Sokratiker von ihm erzählen und von dem Manches panegyrische Legende sein mag, wie die Rettung des Xenophon, die an Alkibiades abgetretenen *ἀριστεῖα*, liegt vielmehr eine Grösse des Nichthandelns, der Weigerung, ein negativer Heroismus. Er befolgt nicht den Befehl der Dreissig, Leon zu verhaften; er will nicht als Prytane die summarische Urtheilssprechung über die Feldherrn gestatten; er weicht nicht bei Delion; er schützt sich nicht gegen die Kälte etc., er lässt sich von Alkibiades nicht verführen, er will nicht aus dem Gefängniss fliehen — es liegt Charakter in alledem, aber nicht gerade socialer Charakter. Er schont sich nicht,

aber er handelt nicht für Andere, sondern aus eigener Ueberzeugung für das Rechte. Griechenland musste erst den grossen Charakter, den *αὐτάρκης* erzeugen, ehe es den grossen Helfer, den *σωτήρ* begreifen konnte.

Wir müssen Sokrates archaischer fassen, als es zumeist geschieht. Es liegt noch *ἦθος* ohne *πάθος* in ihm, den Aristoteles zum *στάσιμον γένος* zählt. Der echte Sokrates dürfte sich zum platonischen oder xenophontischen und gar zu dem antisthenischen Prediger verhalten wie der Zeus des Phidias zu dem Original des Zeus von Otricoli mit seinen ausgreifenden, gleichsam beredten Locken, den man auch früher gern für den classischen, phidiasischen gehalten hätte. Es liegt eine ausdrucksarme, mehr zurückhaltende, defensive, von innen leuchtende Grösse im echten Sokrates, die Grösse des der Aussenwelt aus innerer Ueberzeugung widerstehenden Individuums. Er war der Mann der Ueberzeugung und nicht der That. Nicht nach aussen Hülfe bringen, sondern nach innen Licht tragen in Selbsterkenntniss — das war es, was Sokrates wollte, und Hegel hat ihn tiefer erfasst als alle Heutigen, wenn er ihn zum Schöpfer der subjectiven Moralität machte und dadurch zum Schädiger der socialen Sittlichkeit. Wenn man die so heterogen sich entfaltenden Individualitäten seiner Schüler betrachtet, möchte man an seiner Wirksamkeit verzweifeln. Aber das eben ist das Geheimniss dieser Wirksamkeit, dass er die subjective Kraft löste, Individualitäten befreite, Charaktere weckte. Wer waren denn seine Schüler? Der Vater des Idealismus, der Begründer des philosophischen Lebemannstypus, der erste philosophische Prediger und Asketiker, der Uebermensch Alkibiades, der Condottieri Xenophon, der Tyrann Kritias u. s. w. u. s. w. Es sind lauter vom objectiv socialen Boden gelöste Persönlichkeiten, und Sokrates soll man feiern als den Erwecker, den Vater einer geistigen Renaissance, aber nicht als Socialreformer. Man soll ihn feiern als den Begründer des Rechts der Individualität, des Subjects gegenüber dem Object, man soll ihn feiern als den Entdecker der Innenwelt, und der Sokratiker setzt sich über das Gegebene hinweg, er löst sich vom bestehenden Staat, tritt ihn mit Füssen oder baut einen Staat aus eigener innerer Macht und Fülle, einen Idealstaat.

Aber er, der Anderen Flügel gab, war selbst noch nicht schwungvoll. Es war nur eine grosse, latente Dynamik in ihm, die er als *δαιμόνιον* anstaunte, im Uebrigen lebte er in der Sitte und blieb zeitlebens ein Suchender; er war der grösste der

Kritiker, aber kein schaffender Künstler. Es vollzog sich um die Wende des fünften zum vierten Jahrhundert zwischen Sokrates und seinen Schülern derselbe psychische Umbildungsprocess wie um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert zwischen der Aufklärung und der romantischen Speculation. Sokrates hat den geistigen Lebensaccent nach innen gedrückt. Das Subject war als kritischer Verstand erwacht, der das äussere Wissen nichtig befunden. Es begann zu grübeln in strebender Selbsterkenntniss und es fand in sich die Nacht und die Gährung, die Unwissenheit und das Dämonische. Allmählich aber trat das Blut höher, fühlte das Subject sich vom Leben durchströmt; es schwoll ihm die Brust als freier, praktischer Persönlichkeit gegenüber der Welt. Der Wille trat in das Denken; das geschah in Antisthenes und in Fichte. Und dann ward es Tag in ihm, das innere Auge erwachte, die Intuition Plato's und Schelling's und schaute den Reichthum der geistigen Welt. So ward aus dem Programm die überreiche Erfüllung. Aus der lechzenden Seele des Sokrates ward die überströmende des Plato, wie aus dem suchenden Faust schliesslich der bauende und nach dem mit Druckwerk und Röhren dichtenden Kritiker Lessing der ausschüttende Künstler Goethe kam. Es liegt eine so tiefe symbolische Wahrheit in der Erzählung des Phädon, dass Sokrates, an der Pforte des Todes zweifelnd, ob sein bisheriger Musendienst der rechte, sich auf's Dichten legt und weil es ihm an Erfindung fehlt, die Fabeln des Aesop in Verse bringt. Das Recht historischer Vergleichung mögen weiter zum Ruin der Erkenntniss jene Philister bestreiten, die aus der Geistesarmuth eine Tugend machen; hier machen sie sich schon dadurch lächerlich, weil das frühere Zeitalter das spätere mit erzogen hat, wie sich die deutsche Aufklärung stark am Vorbild des Sokrates orientirte und der spätere Schelling namentlich zu Plato aufblickte — sollte doch sogar Alkibiades im Prinzen Ludwig Ferdinand auferstanden sein. Den Unterschied der Zeiten wird darum nicht vergessen, wer mit ganzer Seele an den Fortschritt glaubt in der Philosophie, den man an der Erscheinung Kant's studiren mag. Was aber die Vergleichung lehrt, das ist jene Umlegung der dominirenden Function im Zeitgeist, jene Einschmelzung des scharfen, kritischen Denkens in den Reichthum des praktischen Wollens und künstlerischen Fühlens. Der analytische Verstand schwillt empor bis er umschlägt in die synthetische Vernunft. Die Kraft des ὁρίζειν und διαλέγειν schlägt um in die Kraft des Bindens im Ideal und im

System. D. h. aber die individualistische Tendenz schlägt um in die sociale oder wenigstens unitarische. So war es um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert und so war es um die Wende des fünften zum vierten Jahrhundert, zwischen Sokrates und den Sokratikern.

Die Heutigen — oder darf man schon sagen: die Gestrigen?[1]) — begreifen Sokrates nicht, weil sie die Individualität nicht begreifen und sie begreifen ihn nicht, weil sie den Philosophen in ihm nicht begreifen. Eine Zeit, die über dem Wissen das Denken verlernt hat, durch das *σοφίζειν* die *φιλοσοφία* ertödtet, eine Zeit, für die man die Prädicate des Bildungsphilisters und des gelehrten Barbaren geprägt, weiss nicht, was es heisst, im Denken leben und — wiederum mit einem Grossen des 18. Jahrhunderts — am Suchen mehr Freude haben als am Finden und Haben. In Sokrates lebt die Philosophie als Function, ist sie nicht fertig als dogmatische Substanz. Sokrates ist in Wahrheit der erste Philosoph und in gewissem Sinne der letzte. Sokrates bedeutet die Philosophie gerade ohne die Wissenschaft, gerade blos mit der Idee des Wissens, wie Schleiermacher[2]) sagt, die Philosophie, gerade wie sie heute fehlt, als Tendenz, als Methode, als Form, die allen Inhalt verschlingt. Sokrates ist der verkörperte kritische Process, der fleischgewordene analytische Trieb. Und er ein Socialreformer?

Aber war denn nicht doch der Sokrates, der die Menschen

---

[1]) Der Zweifel in dieser, vor fast einem Lustrum niedergeschriebenen Betrachtung, wird jetzt bestätigt durch Pöhlmann's interessante Schrift: Sokrates und sein Volk, die auch Sokrates als Persönlichkeit accentuirt. Ich habe meine allgemeine Sympathie für diese Auffassungsrichtung, aber meine Bedenken im Einzelnen gegen ihre Extreme in der Deutschen Litztg. 1900 Nr. 18 ausgesprochen, und möchte hier nur den einen Punkt hervorheben, dass mir P. Sokrates in der Hauptsache als quantitative Persönlichkeit, als Genie gegenüber der inferioren Masse zu betonen scheint, wobei er dann natürlich alles Recht auf der Seite des Sokrates, alles Unrecht beim Volke sieht, während hier Sokrates als qualitative und damit als einseitige, in gewissem Sinne schuldfähige Persönlichkeit erscheint, mitten in Strömen und Gegenströmen des Zeitgeistes, die zeigen, dass die Situation und desshalb das Problem nicht so einfach liegt.

[2]) Es will mir scheinen, dass die beiden Grössten, die zugleich Historiker und Philosophen waren, Hegel und Schleiermacher, Sokrates am tiefsten begriffen haben, aber merkwürdiger Weise Jeder die dem Anderen entsprechende Seite an ihm, Hegel die subjectivistische, allerdings mit einseitiger Uebertreibung (vgl. I, 276 f.), Schleiermacher die logische, die Idee des Wissens.



suchte (Phaedr. 230 D Mem. I, 1, 10), eine von Grund aus sociale Natur? Beweist nicht die Dialogik seine sociale Tendenz? Man vergisst, dass auch der Concurrenzsüchtige Menschen sucht und der Streitsüchtige Gespräche. Es war ein reiner Trieb in Sokrates, aber eben ein reiner dialektischer, und wie man die sokratische Dialogik sprachlich und sachlich erklären mag, jene Debattierkunst, die als Dialektik von den Schülern hochgehalten wurde, von Einigen als Eristik verzerrt und als Elenktik die Feinde reizte, war jedenfalls mehr ein Product des individualistischen, kritischen, analytischen Triebes als des synthetisch-socialen. Das Individuum muss dem Individuum, dem Gegenüber Rede stehen. Social wäre das Mittheilen, aber es ist gerade das Gegentheil des Mittheilens: ein Prüfen, Fragen, Widerlegen. Die Erkenntniss wird individualisirt, kritisch zersetzt in der Debatte. Es gilt nicht die einheitliche Autorität und nicht die chormässig geschlossen auftretende Tradition, sondern es gilt nur die Erkenntniss des Individuums, das Wissen. Also es gilt gerade nicht die Erkenntniss in der Socialform, als Ansicht der *πολλοί*, als allgemeine Meinung, sondern es gilt nur die im Kampf der Individuen sich bewährende Erkenntniss; es gilt nicht die social friedliche conventionelle Erkenntniss, sondern die individuell erfochtene, gleichsam die kriegerische, d. h. dialektische. Der Zerstörer der *δόξα* war kein Socialschwärmer. Erst die Schüler haben die von Sokrates (individuell) befreite und vertiefte Erkenntniss wieder dogmatisirt, in die Breite gezogen, corporativ, social gebunden. Antisthenes gab dem Meister das Recept seiner Rhetorik, die vom *ὁμολογεῖν* ausging und liess ihn als Prediger und Pädagogen bewusst social wirken. Plato machte die Begriffe, die bei Sokrates nur Fragezeichen, unerfüllte Programme waren, zu absoluten Ideen und liess sie als das Allgemeine über dem Einzelnen schweben und durch die Intuition der Philosophen über die Masse Macht gewinnen.

Die Sokratiker stehen in einer grossen Reactionsbewegung gegen den Geist des fünften Jahrhunderts. Nach der Herrschaft der individualistischen Tendenz steigt die unitarische empor, nach der Dialektik die Dogmatik, Rhetorik, das System, nach dem Ideal der Freiheit und des Kampfes das Ideal des Friedens und der Ordnung. Aber die Ordnung kann eine doppelte sein: Subordination oder Coordination, eine Herrschaft oder eine Gesellschaft, und darum beginnt jetzt, da man das Verhältniss, die Gemeinschaft der Menschen festigen will, ein Process, den man

einen Streit zwischen Herrenmoral und Sklavenmoral nennen kann. Sokrates hat höchstens die Anfänge dieser Bewegung erlebt, als hoher Fünfziger und Sechziger, also kaum noch so entwicklungsfähig, um sich nach der neuen Fragestellung umzuformen, wenn er auch seinen Schülern die Waffen für den Streit geliefert. Die Wandlung begann noch im vorletzten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts, vor Allem als Reaction gegen die Demokratie und dann wieder als Reaction gegen die Antidemokratie.

Mit dem Tode des Perikles war eine anders geartete Generation auf den Plan getreten, gegenüber den classischen, rationalen Naturen, die bisher das Staatsschiff gesteuert, ethisch zweifelhafte, gelöste, von Leidenschaft gepeitschte Individualitäten, wie Alkibiades, Kritias und Theramenes und jener Kleon, mit dem nach Aristoteles (Ἀθην. πολ. c. 28) zum ersten Mal der schreiende und schimpfende Plebejer im Schurzfell auf der Rednerbühne zur Herrschaft kam. Auch hier trat an die Stelle des ruhigen Ethos das wechselnde Pathos. Die ὕβρις ging um bei den Vornehmen und bei der Masse. Das Staatsschiff schwankte im Sturm des Krieges, und jede Niederlage brachte eine neue Verfassung, Sicilien die Oligarchie, Eretria die Demokratie, Aegospotamoi die Oligarchie, die wieder der bewaffneten Demokratie erlag. Ein halbes Jahrhundert hindurch hatte die Verfassung keine Aenderung erfahren und sich weit länger schon in derselben Richtung entwickelt. Das Ende des fünften Jahrhunderts bringt innerhalb 10 Jahren vier entgegengesetzte Revolutionen, und am Ende war aus einer erobernd ausgreifenden Reichscapitale eine vor Sparta zitternde Provinzstadt geworden. Und die unter solchen Eindrücken sich formenden Köpfe der Sokratiker sollten nicht herumgerissen werden in andere Bahnen? Man lerne doch aus der Geschichte der französischen Philosophie. Vor der Revolution herrschen die Aufklärer, Naturalisten etc. und nach dem grossen Sturm die katholischen Mystiker und Socialisten und germanisirenden Idealisten, — die Sehnsucht nach Ordnung und Einheit, nach Hingebung, Friede und Verklärung hat den Drang nach Freiheit und Natur, nach wilder Entfaltung, nach Analyse und Kritik abgelöst. Und ein Aehnliches geschah um die Wende zwischen den beiden grossen griechischen Jahrhunderten. Die conservativen Mächte in Hellas treten voran, romantische Sehnsuchten werden laut, die Orphik lässt ihre mystische Leier lauter tönen, Rhetorik und Komödie predigen die Einheit von Hellas und die alte Grösse Athens, Idealstaatsträume werden gesponnen, und die

Sokratiker bauen einen Socialstaat oder preisen die absolute Monarchie des Kyros. In Plato ist der Sieg der Synthese, die Verklärung des Allgemeinen bereits erreicht, wie in Schelling und Hegel; in dem älteren Antisthenes aber, der an der Wende des Säculargeistes gerade seine ἀκμή erreicht, vollzieht sich der Uebergang vom Individualismus zur socialen Einheit und Bindung bewusst wie in Fichte. Der Sohn der thrakischen Sklavin und der einstige „Gänsejunge“ sind beide geborene Tyrannenhasser, und sie bleiben dieser Stimmung treu, auch nachdem ihr Lob der Freiheit in einen Socialismus eingegangen. Doch wie man bei Fichte mit seinem Antipoden Napoleon verwandte Züge gefunden hat, die er auch zu schätzen weiss, so ist bei Antisthenes der Tyrann nur die ethische Umkehrung des idealen βασιλεύς.

Bei Antisthenes, nicht bei Sokrates wird der Ursprung der socialen Ethik klar, wird es deutlich, dass er reiner Moralist werden musste, wie Fichte. Die Originalleistung, der ganze Inhalt der echten Sokratik ist die Aufstellung eines Princips für alles geistige und überhaupt menschliche Leben, und dieses Princip, das Wissen, ist nicht in der Wurzel social, sondern an sich dem Socialen gegenüber stumpf und darin gerade der reinste Ausdruck der hellenischen Seele, die im Ausbau ihrer Ideale der Schöpfer der Individualethik ward und im Gegensatz zum socialen Charakter moderner Ethik nicht das Sociale selbst als moralisches Grundprincip erfasst hat. Darum ist hier über den echten Sokrates wenig zu sagen; denn sein Lebensaccent geht nach der anderen Seite, und das Wissen ist eben innerer Besitz des Individuums, ohne directe sociale Beziehung. Darum aber auch geschieht die Wendung zur Socialethik künstlich und geschieht gerade bei demjenigen Sokratiker, der schon öfter sich als Halbhellene, als Vermittler griechischen mit fremdem Geist geoffenbart hat: der Kyniker hat das sociale Princip — nicht den socialen Trieb — als fremdes Reis dem griechischen Denken eingesetzt. Hat er doch auch, schwache und lose vorhandene Motive aufnehmend, den dorischen Herakles zum Heiland verklärt und in Kyros den orientalischen Geist der Hingebung zu Hülfe gerufen. Und es ist klar, dass das reine sociale Princip, die φιλανθρωπία, die ja der Kyniker predigte, erst erfasst werden konnte, wenn der ἄνθρωπος erfasst war: der Kosmopolitismus, den zuerst der Kyniker bekannte, ist Vorbedingung des socialen Princips. Das Sociale ist doch

erst als Princip erfasst, wo es rein erfasst ist, d. h. wo die Liebe um ihrer selbst willen, die *φιλία* als solche betont wird. Dazu gehört doch aber, dass aller Inhalt der Liebe, alle Gegenstandswerthe relativ gesetzt, alle Privilegien aufgehoben sind. Das eben geschah doch erst beim Kyniker. Man kann die Familienliebe, die Vaterlandsliebe u. s. w. als erweiterten Egoismus fassen; erst dem Kyniker, dem *ἄοικος* und *ἄπολις* (L. D. VI, 38), dem Verwandte, Angehörige, Freunde, Heimath u. s. w. *ἀλλότρια* sind (Antisth. Frg. 55, 23), erst ihm, dem alle einzelnen Gegenstände der Liebe versunken, konnte die allgemeine Liebe, die Liebe als Princip, rein als sociale Beziehung aufgehen. Gerade dadurch, dass ihm alles Einzelne fremd ist (ib.), umfasst er das Ganze der Welt (Antisth. Frg. 47, 4).

Es scheint ein Widerspruch, und doch bedingt es sich, dass der extremste Individualist zuerst die Wendung zur Socialethik nimmt. Ja, jetzt begreifen wir auch erst, wie sich vom sokratischen Wissen ein Weg zu ihr bauen liess. Das Wissen ist ein individualethisches Moment, aber es ist noch nicht bewusst eingestellt auf die Perspective des Individuellen und Socialen; es muss erst als individualethisches Princip geschärft werden. Das thut der Kyniker, indem er das Individuum als Träger des Wissens hervorstellt, indem er den Weisen zum Princip macht, indem er die Person des Sokrates, der sich doch noch nicht selbst verklärte, zum Ideal erhebt. Antisthenes hat die Sokratik erst zum principiellen Individualismus geführt und damit zugleich den Geist des 5. Jahrhunderts, das noch seine ganze Entwicklung und erste Wirksamkeit umfasste, auf seine radicale Spitze gebracht. Er zog Alles auf den individuellen Punkt und machte parallel dem Fichte'schen Ich das *οἰκεῖον* zum allgemeinen, erkenntniss-theoretischen wie moralischen Princip. Wie aber kam er vom Eigenen zum Socialen, vom individuellen Punkt als einzigem, übrigem Princip, von dem alles abhängt, zu Welt und Leben? Nur dadurch, dass dieser Punkt nicht starr, sondern beweglich, dynamisch ist, dass er activ praktisch ist, dass er auf Anderes wirkt, Beziehungen setzt. Gerade weil der Kyniker reiner Individualist war, ward er Praktiker, genau wie das Fichte'sche Ich urpraktisch ist. Keine andere Richtung hat das Praktische stärker betont. Das Ich wäre ein leerer Punkt und nicht als Princip bedeutsam, wenn es nicht Macht hätte, wenn es nicht dynamisch, bestimmend, wenn es nicht eben der Wille wäre, den der Kyniker und Fichte herausarbeiten. Wer aber den

Willen hervorstellt, ist reiner Moralist. Denken und Wissen, Fühlen, Wahrnehmen, Handeln haben noch eine Controle und eine Heimath in Wissenschaft, Kunst, Natur und Leben. Der Wille aber hat zum eigenen Richter nur die Moral, und die Moral zum eigenen Gegenstand nur den Willen. Wer auf den Willen wirkt, predigt. Und darum ist der Kyniker der erste reine Moralist und der erste Prediger und Fichte in Beidem sein grösster Nachfolger. Der Wille aber, d. h. das Individuum, sofern es praktisch, dynamisch ist, Beziehungen setzt, ist darin eben dem Object gegenüber bestimmend, gebietend und ausserdem ihm gegenüber entweder sich zuneigend-wohlwollend oder übelwollend-abwehrend. Damit ergeben sich aus der blossen Bewegung des Ich, des *οἰκεῖον* drei Grundbeziehungen: Herrschaft, Freundschaft (Liebe) und Feindschaft (Kampf). Demnach wurzeln im praktischen Individualismus, den Antisthenes zuerst ausbildete, die drei kynischen Künste: die Kunst des *ἄρχειν*, die Diogenes als seinen Beruf angiebt, die Kunst der Liebesstiftung, der Allerweltskuppelei, die der xenophontische Sokrates als die Specialkunst des Antisthenes preist (Symp. IV, 61 ff.), und die agonistische Kunst, deren er sich als *παλαιστικός* (Antisth. Frg. 60, 20) rühmt, und die er tausendfach entfaltet.

Das praktische Individuum tritt in wechselnde Beziehungen zu den Objecten; es kann sie wohlwollend umfassen, und es kann sie feindlich von sich abstossen. Es hängt nicht von den Objecten ab; die Objecte alle hat der Kyniker entwerthet, zu blossen Relativitäten, die gut und schlecht sein können, herabgesetzt; erst dadurch wird das praktische Subject bestimmend, und es kann nun den Maassstab nur von sich aus nehmen und entscheidet also, ob die Objecte ihm entsprechen, d. h. *οἰκεῖα* sind — und dann sind sie gut — oder nicht entsprechen, *ἀλλότρια* sind, — und das heisst schlecht. Der *κύων* zeigt dem *ἀλλότριον* die Zähne und bewahrt dem *οἰκεῖον* hingebende Treue. Und so fragt der kynische Individualist bei Allem, ob es *ἐμά* oder *οὐκ ἐμά* (Antisth. Frg. 55, 23), und er kann dabei Alles, Haus und Sippe und Freunde u. s. w. (ib.), von sich abscheiden, aber eben, indem er alle gegebenen Bande löst und nur das klar abgeschiedene Individuum behält, konnte er von ihm aus das sociale Problem erst bewusst stellen und das gereinigte Individuum in gereinigte sociale Beziehungen bringen. Erst indem er das Individuum als solches fasste, fasste er die sociale Beziehung, hatte er die Perspective des Individuellen und Socialen, ward die sociale Ent-

faltung eine Aufgabe, eine Leistung des Willens, konnte er eine Socialethik bauen. Ohne Individualismus keine sociale Ethik; ohne den ego versteht man den alter nicht. Man mag das philosophische Construction nennen, aber sie wird historisch bestätigt. Die Engländer, die man das Volk des Egoismus nennt, die ihr Haus als ihre Burg heilig halten, haben die neuere Moralphilosophie begründet und haben das Sociale bebegriffen immer in Bezug auf den Egoismus, als künstliche Umbildung oder Concession oder als Reaction. Und selbst das Gebot der Nächstenliebe, indem es den Anderen wie sich selbst zu lieben fordert, orientirt am ego. Erst von jenem Individualismus, jenem Princip des *οἰκεῖον*, das antisthenisch und noch nicht sokratisch ist, wird sich die Individualethik als solche bewusst, und steigt nothwendig complementär zu ihr die Socialethik auf. Ist es nicht auffallend, wie glatt sich in den Mem. von individualethischen Capiteln (mit dem Princip der *ἐγκράτεια*) der Bereich der Socialethik, vor Allem die geschlossene Masse c. II, 2—III, 7 abscheidet? Individual- und Socialethik fallen da wie zwei Welten auseinander, die nur wie zufällig von derselben Persönlichkeit durchwandert werden. Dass die individuelle und sociale Sphäre so klar sich scheiden, zeigt die Mem. als Kynikerwerk; aber dass sie so ohne Brücke, ohne principiellen Zusammenhang erscheinen, das zeigt die Mem. zugleich als Laienwerk. Denn beim Kyniker, dem sie folgen, fehlte der Uebergang nicht.

Gegeben als sein Princip war ihm nur das Individuum, das Subject, das Selbst; er konnte das Sociale nur aufnehmen, anerkennen, sofern es sich auf jenes beziehen liess, sofern er es als Sphäre des Selbst, als erweitertes Selbst, als dem Subject zugehörig, als „Eigenes“ (*τὸ αὑτοῦ, οἰκεῖον*) nachweisen konnte; alles *οἰκεῖον* ist ihm *ἀγαθόν*, alles nicht *οἰκεῖον* schlecht. Der kynische Held betrachtet nun zunächst seine Familie und Verwandtschaft als Theil seiner eigenen Seele (Dio III § 119, vgl. zu dieser Rede S. 374 ff.). Wahre Brüder und weiterhin auch Freunde wirken wie zwei Hände, stehen wie eine Mauer zusammen, sind wie ein Wesen mit mehreren Seelen, und ein Bruder und auch ein Freund ist wie ein Auge, eine Hand, die in die Ferne reichen (s. unten und Antisth. Frg. 61, 25. Dio I § 32. III § 104 ff.). Ein Freundespaar ist eine Seele in zwei Leibern (Diogenes Stob. IV S. 168, 10 M). Oder, um die *φιλία* in anderer Weise dem Individuum anzuhängen, zeigt er sie als bestes Eigenthum, *κτῆμα* (Dio I §. 30 III § 86 ff.). Antisthenes hat, wie er die Uebung

des Leibes als des Organs des seelischen Selbst fördere, einen [illegible] gemischten, also das Ideal der Pflege des οἴκου (wohl mit seiner sprachlichen Spielerei als des ἰδίου; vgl. S. 624, 2 u. unten) aufgestellt. Er lehrt, dass der Weise, der für seine Seele sorgt, auch zugleich der beste Oekonom und dass der gute Oekonom zugleich der gute Staatsmann und Feldherr ist (vgl. unten). Er sucht auch sonst den Unterschied des Privaten und Oeffentlichen möglichst aufzuheben und bestimmt im Gegensatz zum Tyrannen, der seinen Nutzen gegen den Nutzen der Untergebenen sucht, den idealen *βασιλεύς* als den, der sein Wohl nur im Allgemeinwohl anstrebt (vgl. S. 78 ff. 376 ff. etc.). Der tiefere Grund für all diese Vereinigung von *ἴδιον* und *δημόσιον*, *οἶκος* und *πόλις* u. s. w. ist, dass dadurch der kynische Individualist das Sociale sanctioniren kann: er erweitert die Sphäre des Selbst, des *οἰκεῖον* so weit, dass sie schliesslich Alles umfasst: *Πάντα αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων*; darum schenkt er Allen Alles (Antisth. Frg. 47, 4; Herakles Dio I § 62). Das Individuum, der Weise, Herakles wird so zur allsocialen Persönlichkeit.

Der Kyniker erreicht nun die Aufweitung des Individuellen zum Socialen in seiner Weise, durch Teleologie und Allegoristik. Dem Weisen ist Alles zugehörig: denn Alles gehört den Göttern, die Weisen sind Götterfreunde, und den Freunden ist Alles Gemeingut (Antisth. Frg. 47, 4). Die Götter haben Brüder wie Hände zu gegenseitiger Unterstützung bestimmt; Brüder, Angehörige, Freunde bilden ein Wesen, sind wie Organe eines Körpers oder Theile einer Seele oder eine Seele in zwei Leibern oder ein Leib, dem ein Gott mehrere Seelen eingefügt (s. Stellen vor. Seite). Hier mündet die Teleologie schon in Allegoristik; denn Brüder etc. sind eben doch nur w i e ein Wesen, w i e Hände u. s. w. Auch wir fassen das Sociale, indem wir von staatlichem Organismus, öffentlichen Organen u. dgl. reden. Aber der Kyniker betrieb die Hellas halbfremde Allegoristik und Analogistik ganz systematisch. Damit hängt eine andere Weise des Kynikers, das Individuum zu socialisiren, zusammen. Er nimmt es, der hellenischen Denkweise widersprechend, repräsentativ, er fasst das Individuum in allgemeiner Bedeutung, als Träger einer socialen Function, als Beamten u. s. w. (vgl. dazu S. 120. 276 f.). Er wendet die sokratische Begriffsforschung auf seinen Individualismus an (vgl. Mem. IV 6, 13 f.) und fragt *τί βασιλεύς*, *ἀρχικός*, *τί οἰκονομικός*, *τί κατάσκοπος*, *τί ἐπίτροπος*, — Alles Schriftenthemata des Antisthenes. Der Kyniker gerade sanctionirt

die Berufsarbeit, den Dienst (s. Näheres unten) und setzt damit gerade das Individuum social.

Aber es giebt noch zwei andere, von der englischen Moralphilosophie bevorzugte Wege, das Individuum social zu verketten, und beide Wege liegen in der Richtung des Antisthenes. Der eine ist die Betonung eines ursprünglichen Socialtriebs im Menschen, und der Psychologe Antisthenes, der die menschlichen Triebe, Charaktere, Neigungen so genau differenzirte, hat sicherlich die *φιλικά* im Menschen (Mem. II, 6, 21; vgl. seine Psychologie S. 561 ff. u. s. unten) ebenso wie die feindlichen *πάθη* beachtet. Vor Allem aber beschritt er den anderen Weg: den Utilitarismus. Das ist der gewöhnliche Weg seiner Argumentation, den auch der Praktiker Xenophon begreift. Er zeigt, dass dem Individuum das Sociale, die Brüder, die Freunde u. s. w. nützlich sind (s. Stellen unten). Dementsprechend kann hier die kynische Predigt einsetzen und mahnen, sich den Brüdern, Freunden durch Wohlthaten nützlich zu zeigen, weil man dadurch ihre nützliche, vergeltende Liebe gewinnt. Mit diesem Liebesmittel operirt eben die Ehen, Freundschaften, Staatsbündnisse u. s. w. stiftende Allerweltskuppelei des Antisthenes (Symp. IV, 64).

I. Der Familiensinn bei Sokrates und bei Xenophon.

Was der historische Sokrates über die Familie lehrte, davon verlautet keine sichere Kunde. Die aristotelischen und peripatetischen Schriften, die ihn als Begriffsforscher und Inductionserfinder rühmen und der sokratischen Individualethik eine Reihe zum Theil indirect geschöpfter und darum zweifelhafter Notizen widmen, schweigen völlig über seine Socialethik, was Denen, die ihn durchaus zum Socialapostel machen wollen, doch auch einigermassen auf's Gewissen schlagen muss. Aber wo die Worte fehlen, können hier vielleicht die Thaten reden. Sokrates gründete eine Familie, Plato heirathete nicht und hob in seinem Staat die Familie auf. Dasselbe gilt von den Kynikern, und der Vater der Arete war zugleich der Freund der Lais. So war also auch hierin Sokrates anders als seine Schüler. Aber damit steht er noch nicht als Verfechter des Familienprincips da und seine Schüler ihm gegenüber als dessen Zerstörer. Nehmen wir zusammen, was bei ihnen verlautet von des Sokrates Familiensinn: Er spricht von seinem dädalischen Geschlecht nur in ironischem Ton; er lässt seinen Vater nur von dem altfränkischen Schwach-

kopf Lysimachos loben; er gedenkt seiner Mutter nur, wo er aus ihrem zum Spott reizenden Beruf eine Pointe zieht; er muss sich von Kriton an seine Kinder mahnen lassen und nimmt die Mahnung gleichgültig hin; er führt ein unerfreuliches Eheleben mit Xanthippe; er ist von früh bis spät auf Markt und Strasse und vernachlässigt sein Hauswesen, das „leere Heim" (Gorg. 486 C) über der brodlosen Kunst der Dialektik; er scheidet im Gespräch mit den Freunden, nachdem er sein Weib mit seinen Kindern in seiner Todesstunde weggeschickt, weil es geweint hat. Nun mag hier Vieles so zweifelhaft, so verdächtig sein wie der Säugling auf den Armen Xanthippe's, der von dem siebzigjährigen Vater Abschied nimmt; die Sokratiker konnten das Leben des Meisters mit Fictionen bereichern, und sie haben es gethan (Athen. V, 216 B), aber sie konnten nicht aus Weiss Schwarz machen, und wenn man noch so viel Färbung von Schülerhand wegstreicht, es bleibt ein indifferentes Grau für den Familiensinn des Sokrates.

Und war diese Indifferenz nicht das Gegebene für ihn? Er war ein echtes attisches Stadtkind, und Athen, die Grossstadt mit geschichtlich bewegtem, reichem, südlichem Treiben riss den Mann aus dem Hause; die Fluth des Verkehrs löste die Bande der Einzelnen; der *οἶκος* versank in der *πόλις*. Niemals und nirgends in Hellas war ja das Weib als Hüterin des Heerdes so gering geachtet wie im Athen der classischen Zeit. Und Sokrates war Plebejer, dem nicht Ahnenstolz und pietätvolle Tradition den Familiensinn retteten. Nun erst nehme man des Sokrates persönliche Tendenz. Er ist Individualist, er sucht das Wissen, die Verinnerlichung, die geistige Befreiung des Menschen, des Einzelnen — das Lebensblut, das er in die Tiefe des Individuums drängte, entzog er, bewusst oder unbewusst, den socialen Banden. Wir sehen es an Kant: man kann der grösste der philosophischen Moralisten sein und doch eben als Individualist, wie Kant es thut, ausdrücklich der Ehe das moralische Moment absprechen und sie so roh definiren, dass ein Wilder erröthen würde: als vertragsmässigen gegenseitigen Niessbrauch der Geschlechtsorgane. Und Sokrates war nicht nur Individualist, sondern als solcher noch reiner Intellectualist und damit dem irrationalen Wesen des Weibes und sowohl der sinnlichen wie der gemüthlichen Seite der Ehe, dem Herzensleben noch abgewandter. Was konnten dem consequenten, aufrichtigen Rationalisten alle Gefühlswerthe wiegen neben dem einzigen, positiven Schätzungsmaassstab des

Wissens? So drängt nun Alles dahin, den Familiensinn des Sokrates herabzusetzen, mindestens bis zur Indifferenz.

Will man ihm daraus einen Vorwurf machen? Aber hat er für seine egoistischen Triebe und Genüsse mehr übrig gehabt als für die Bedürfnisse und Freuden der Familie? Die persönliche und sociale Indifferenz ist die nothwendige Kehrseite seiner ganz dem Wissensstreben zugewandten Natur. Jene Abgelöstheit von persönlichen und Familieninteressen, jene volle Hingabe an die Geistigkeit, von der katholischen Kirche für ihre Priester und Mönche zum Gesetz erhoben, war in Sokrates That, ohne Gesetz zu sein. Er fühlte nicht die sinnlichen und socialen Bande, ohne sie gelöst zu haben. Mag man Menschen mit menschlichem Maassstab messen, aber nicht jene reinste Verkörperung des dialektischen Triebes, die in der Gestalt des Sokrates unter den staunenden Zeitgenossen wandelte. Es liegt eine Unpersönlichkeit, eine Ganzheit des Wesens in dieser Gestalt, wie dergleichen nie wieder auf dem profanen Boden der classischen Antike erwachsen ist. Dieser Sokrates brauchte nicht wie der Kyniker die geistige Freiheit zu postuliren, denn er hatte die geistige Freiheit selbst; er hatte nicht nöthig ein Idealist zu sein wie Plato, denn er war selbst ein Ideal.

Man wird der niedrigen Einschätzung des Familiensinns bei Sokrates eine Thatsache entgegenhalten: Er heirathete doch. Aber man darf zweierlei nicht vergessen: Der heirathende Sokrates gehört einer Epoche an, die dem uns bekannten, oder wenigstens uns wichtigen, dem classischen Sokrates am Ende des fünften Jahrhunderts, dem Meister der grossen Schüler vorausliegt, und er konnte damals ein Anderer sein, wie der Kant, der die englische Gefühlsmoral theilt, ein Anderer war als der kritische. Was aber noch wichtiger ist, das Eingehen der Ehe, bei dem elterliche oder sonst fremde Einwirkungen mitspielen konnten und das nun einmal auch in Attika das Normale war, widerlegt nicht, sondern bestätigt eher jene Indifferenz. Sokrates blieb eben in der Sitte und zeigt damit keine Tendenz; seine ehelosen Schüler aber, die aus der Sitte heraustreten, geben damit der Familie negative Bedeutung. Und wiederum zeigt es sich: Indem sie Sokrates fortsetzen, reagiren sie. Sokrates, aus der Sitte herkommend, gelangt wohl zu immer reinerem Individualismus, zu einer Indifferenz, der sich die Familie entwerthet. Antisthenes macht aus dem Individualismus, aus dieser Entwerthung radicales Princip und kommt zu einer Umwerthung der Familie, sei es

wie im platonischen Staat, sei es sonst in einer Idealform, die der Weise bestimmt. Denn er versteht sich auf Paarung und Zuchtwahl (Antisth. Frg. 29, 2. Symp. IV, 64). Das Extrem des Individualismus schlug beim Kyniker wie bei Fichte in den wärmsten Socialgeist um, aber es war eben eine neue Gemeinschaft, die das Individuum aus seinem Ideal erbaute. So konnte der radicalste der Sokratiker mit dem conservativsten der Sokratiker, mit Xenophon sich treffen; ja der Kyniker bildet hier erst die Brücke zwischen Sokrates und Xenophon.

Man denke sich den grösstmöglichen Gegensatz zu dem Plebejer auf dem heissen Boden der bewegtesten Grossstadt, zu dem Geisteskämpfer in der Metropole griechischer Aufklärung — dann hat man Xenophon. Er war Eupatride — Cheirisophos neckt ihn desshalb Anab. IV, 6. 16 — und Plato zeigt uns, dass man den sokratischen Wissensgeist und die demokratische Luft Athens weit tiefer und länger athmen konnte als Xenophon, ohne seinen Familienstolz zu verlieren. Xenophon aber verbrachte seine besten Jahre in der conservativen Atmosphäre der Peloponnes, in dem Flecken Skillus, wo der Mangel einer grossen Oeffentlichkeit dem Familiensinn zu gute kam. Seine Beschäftigungen dort und in den Jahren vorher waren die conservativsten menschlichen Berufe, Kriegskunst, Landwirthschaft, Jagd, Sport, das sind Beschäftigungen, die dem Adelssinn, dem Geist der Tradition und Pietät förderlich sind wie dem kraftvoll idyllischen Sichausleben in der alten, socialen Naturform der Familie. Der dynamische Zug dieser Berufe und ihr enger Zusammenhang mit den irrationalen Existenzen der Natur schützt vor den entwerthenden Tendenzen des Intellectualismus. Namentlich der militärische Beruf hebt den Begriff der Autorität, die wieder die Eltern namentlich die Väter für sich in Anspruch nehmen. Im *οἶκος* consolidirt sich das Familienprincip, aber der *οἶκος* erwächst zu absoluter Selbständigkeit und Höhe, wo ihn andere Lebenskreise kaum noch durchschneiden, wohl nur in der Landwirthschaft. Es sind wohl nicht bloss Phrasen kynischer Rhetorik, wenn es Oec. V, 10 heisst: „Welche Lebensweise ist erwünschter den Frauen und willkommener den Kindern als die Landwirthschaft?“ und wenn die Jagd eifrig in Schutz genommen wird gegen den Vorwurf, dass sie den *οἶκος* vernachlässigen lasse (Cyn. XII, 10 ff.); vielmehr handeln die Jäger und überhaupt die sich von Xenophon rathen lassen, gut gegen die Eltern (XIII, 17), während deren Antipoden, die Lüstlinge, ihre Kinder schwer schädigen (XII, 13).

Allerdings wissen wir ja, dass Xenophon in der Einleitung des Oecon. und im Epilog des Cynegeticus unter kynischem Einfluss steht ebenso wie im Agesilaus, wo auch der Held hierin als Muster gerühmt wird: Seinen mütterlichen Verwandten schenkte er die Hälfte seines Vermögens (Ages. IV, 5), und die *συγγενεῖς* überhaupt preisen seine Sorge um sie (XI, 13). Auch der ideale *βασιλεύς* in der antisthenischen Diorede III ist ja *φιλοίκειος* und *φιλοσυγγενής* (§ 119). Stärker noch klingt der Kyniker mit seiner Rhetorik, mit seinem Tyrannenhass und seiner Kunst der *φιλία* im Hiero durch, wo der geringe Antheil am höchsten Gut, an der Liebe, an der Familieninnigkeit ein Hauptargument gegen das Glück des Tyrannen ist (III, 7 ff.) und Simonides dagegen mahnt: Sieh deine Kinder wie dein eigenes Selbst an und überschütte sie mit Wohlthaten (X, 13). Für das Kynisiren Xenophon's genügt es hier wieder, auf die genauen Parallelen bei Dio zu verweisen, vgl. z. B. or. III, § 119: Der ideale Herrscher betrachtet seine Angehörigen als Theil seiner eigenen Seele, und s. denselben Gedanken or. I, § 32 und bei Diogenes Stob. IV, p. 168, 10 etc. Aber dem kynischen Einfluss gab sich doch Xenophon freiwillig hin, weil er einen, wenn auch tendenziös verklärenden Spiegel seiner Ideale bot. Doch man höre auch Xenophon, wo er aus sich heraus spricht, z. B. in dem Friedensappell des Herolds der eleusinischen Mysten, als die Partei der Dreissig und die demokratische Restaurationspartei sich mit den Waffen gegenüberstanden: „Bei den Göttern unsrer Väter und Mütter, bei den Banden der Blutsverwandtschaft, der Verschwägerung und der Freundschaft, die alle Viele von uns verbinden, scheut euch vor Göttern und Menschen und höret auf euch an dem Vaterland zu versündigen!“ (Hell. II, 4, 21).

Wichtiger ist Xenophon's eigenes Verhalten in der Anabasis. Was ist es, das ihn, den namenlosen Begleiter des Proxenos, den Jüngling ohne Rang und Stellung in jener Nacht, da das seiner Führer beraubte Heer, von Verzweiflung gelähmt, sein Verderben erwartete, was ist es, was ihn da aus dem Schlafe schreckt und zur rettenden That treibt? Der Traum von dem in Flammen stehenden Vaterhause. Damit führt sich Xenophon als Held des Rückzugs ein (III, 1, 11). In der ersten Rede vor den Soldaten weckt er in ihnen das Verlangen zu ihren Familien in Griechenland zurückzukehren (ib. 2, 26), und bald darauf mahnt er: Wer die Seinigen wieder sehen will, sei tapfer (ib. 39). VII, 1, 29 fordert er, von den Gewaltthätigkeiten gegen griechische

Städte zu lassen und keinen Krieg heraufzubeschwören, der „unsere Heimath, unsere Hausgenossen etc. treffen müsste". Er selbst hat gehofft, sich und seinen Kindern bei Seuthes eine ehrenvolle Zukunft zu begründen, VII, 6, 34. Und überall bei den fremden und feindlichen Völkern tritt ihm die Macht des Familienprincips entgegen, überall stösst das eindringende Schwert auf geschlossene Blutsverbände, und die Noth des Krieges weckt den altruistischen Naturinstinct zur heroischen Entfaltung. Xenophon vermerkt den „schrecklichen" Anblick der taochischen Weiber, die vor den stürmenden Griechen ihre Kinder hinabwerfen und sich selbst sowie ihre Männer ihnen nachstürzen (IV, 7, 13). Noch heutzutage, constatirt er offenbar aus eigener Erfahrung, nehmen alle asiatischen Völker ihre Weiber mit in's Feld, weil sie glauben für ihr Theuerstes tapferer zu kämpfen (Cyr. IV, 3, 1 f.). So mahnt der feindliche Assyrerkönig, durch den Kampf die Weiber und Kinder zu schützen (Cyr. III, 3, 44), und Kyaxares widerräth Kyros, die Feinde zu verfolgen; denn du magst wissen, dass dein Verlangen, ihre Weiber und Kinder zu bekommen, nicht grösser als das ihrige, sie zu retten (IV, 1, 17). Andererseits zwingt ein Herrscher verdächtige Untergebene, ihre Weiber oder Geschwister mit in's Feld zu nehmen, um sie durch diese an sich zu fesseln (Cyr. V, 4, 39). Kyros umgiebt sich mit Eunuchen, von denen allein er hingebendste Treue erwartet, da sie der stärksten, festesten Lebensbande, der Familie entbehren (Cyr. VII, 5, 59 ff.). Wechselseitige Heirathen gelten als wichtiges politisches Bindemittel zwischen Völkern (Cyr. I, 5, 3. III, 2, 23. VII, 4, 5). Charakteristisch für den scharfen Blick, den sich der sorgenvolle Feldherr und der Historiker für das Idyllische bewahrt, ist z. B. die Schilderung der Familienverhältnisse des Dorfschulzen mit seiner seit neun Tagen verheiratheten Tochter (Anab. IV, 5, 24 ff.): Xenophon zog den Schulzen zur Tafel und hiess ihn guten Muths sein, denn seine Kinder sollten ihm nicht genommen werden. Dann erlaubte man ihm, von der reichen Beute zu nehmen, was ihm gefiele. Allein er machte davon keinen anderen Gebrauch, als dass er jedes Mal, wenn er einen Verwandten erblickte, ihn zu sich nahm. Hierauf brachte ihn Xenophon zu den Seinigen zurück, füllte ihm das Haus mit Beute an, liess seine Hausgenossen zurück u. s. w.

Aber das Familiengenre, das hier nur wie niederes Kraut am Wege wächst, treibt in der Cyropädie, wo die Freiheit der Fiction waltet, in sorgsamer Pflege höhere Blüthen, die sich in

dem grauen Einerlei rhetorischer Didaktik und Schilderung wie glänzende Lichtpunkte ausnehmen. Diese ästhetisch-gemüthvolle Seite der Kyropädie ist vielleicht der menschlich anmuthendste Zug des Autors Xenophon, und sie behält ihren Werth, wenn der militärisch-politische Panegyrikus vor der strengen Kritik und im Wandel der Zeiten längst nicht mehr bestehen kann. Das Familienprincip ist in der Cyropädie grossentheils das treibende Moment, und wohl keine einzige Person tritt in einer Action führend auf ohne innige Verflechtung mit ihm.

Vor Allen ragt natürlich hier die Gestalt des Kyros hervor. Die Capitel I, 3 und 4, die den Knaben Kyros schildern, bestehen zumeist aus Familienscenen, voll Innigkeit und Lebendigkeit. Die Mutter reist mit Kyros zu ihrem Vater, der, begierig den Enkel zu sehen, sie zu sich beschieden. Kyros, von Natur ein liebevoller Knabe, umarmt sogleich den Grossvater und ruft in kindlicher Bewunderung: „Mutter, wie schön ist doch mein Grossvater," fügt aber auf die Frage der Mutter hinzu, dass unter den Persern sein Vater, unter den Medern sein Grossvater bei weitem der Schönste sei. Da drückt ihn Astyages an sein Herz und schenkt ihm allerhand schöne Sachen. Dann giebt in angeregten Tischgesprächen Kyros seiner Mutter und seinem Grossvater viel Stoff zum Lachen, bis er selbst lachend auf den Grossvater zuspringt und ihn küsst. Die reichen Speisen, die Astyages ihm vorsetzen lässt, giebt er Dienern: Dir, weil du meinen Grossvater so gut bedienst, dir, weil du meine Mutter ehrst. Den Tag über war er Allen voran, wenn es galt, seinem Grossvater oder seinem Oheim einen Wunsch zu erfüllen, und es war ihm die grösste Freude, ihnen Alles zu Gefallen zu thun. Astyages kann sich von Kyros nicht trennen, und als Mandane, sonst bereit, in Allem ihrem Vater zu Willen zu sein, abreisen muss, hält er ihn fest durch die Aussicht, in Medien reiten zu lernen und dadurch dem Grossvater ein tüchtiger Bundesgenosse zu werden, und durch Gewährung freien Eintritts bei ihm, „und je öfter du zu mir kommst, desto lieber wird es mir sein." In I, 4 gewinnt nun Kyros allgemeine Sympathieen auch bei den medischen Vätern durch die Freundschaft mit deren Söhnen. Astyages konnte ihm keine Bitte abschlagen. Als jener krank war, verliess Kyros den Grossvater keinen Augenblick und zerfloss in Thränen, und man konnte sehen, wie er sich um das Leben des Grossvaters ängstigte. Wenn Astyages bei Nacht etwas wünschte, war Kyros der Erste, der es merkte und der Schnellste für jeden erdenklichen

Dienst, und so gewann er vollkommen seine Gunst. Und Astyages lässt ihn auf sein Drängen mit dem Oheim auf die Jagd gehen, wo der ob seiner Tollkühnheit gescholtene Kyros sich geisseln lassen will, wenn er nur den erlegten Eber dem Grossvater bringen dürfe. Der Oheim kann Kyros nicht widerstehen, und es kommt nun zu lebendigen Scenen zwischen dem jagdeifrigen Kyros und dem Grossvater, der da meint: das wäre doch schön, wenn ich wegen einiger elenden Stückchen Fleisch meine Tochter um ihren Sohn brächte. Kyros gehorcht; als aber Astyages seine tiefe Besrübniss sah, wollte er ihm eine Freude machen und veranstaltet eine grosse Jagd, bei der Keiner schiessen sollte, bevor Kyros sich satt gejagt, und da ihm dessen Benehmen dabei grosse Freude macht, nimmt er ihn und ihm zulieb seine Kameraden so oft als möglich mit auf die Jagd; einmal sogar auch in den wirklichen Kampf, wo Kyros wieder tollkühn gegen die Feinde losstürmt, Kyaxares aus Scham vor seinem Vater ihm folgt und Astyages fürchtend für seinen Sohn und für Kyros nachrücken muss und den Sieg erringt. Der Grossvater war nun von dem Enkel ganz begeistert und auch der Vater war über die Nachrichten erfreut, rief aber Kyros zurück, der auch, den väterlichen Unwillen scheuend, sogleich gehorcht. Astyages entlässt ihn mit reichen Geschenken und Kyros trennt sich unter vielen Thränen und unter den Umarmungen seiner Verwandten.

Als gegen den neuen Mederkönig Kyaxares viele asiatische Völker rüsten, schickt auf seine Bitte der ihm verschwägerte Perserkönig ein Hilfscorps unter Kyros. Vor dem Auszug folgt nun jenes, das grosse c. VI füllende Gespräch, das den Vater als besten Berather und Lehrer des Sohnes und Beide in völligem geistigen Ineinanderleben zeigt. Namentlich II, 1 u. II, 4 schildern nun Kyros als treuen, rücksichtsvollen Bundesgenossen seines Oheims. Nach dem ersten Erfolge hatte Kyros dem feiernden Kyaxares mit einem Schein von Berechtigung das ganze Heer entführt und es von Sieg zu Sieg geführt. Der erzürnte Meder weigert ihm deshalb bei der Zusammenkunft (V, 5) den Kuss; beide, hellenische Naturmenschen, zerfliessen in Thränen und das sich nun entspinnende Gespräch endet in Rührung und mit Küssen der Versöhnung. Als Kyros später als ruhmreicher Grosskönig nach Medien kommt, umarmt er seinen Oheim, dem er in Babylon einen Palast und Hofstaat eingerichtet, und Beide bringen einander glänzende Geschenke dar. Des Kyaxares Tochter krönt den Kyros mit goldener Krone, und jener spricht: „Ich

gebe dir, Kyros, diese zur Gemahlin; sie ist meine Tochter. Dein Vater heirathete die Tochter meines Vaters, von der du stammst; diese ist es, die du oft als Knabe, als du bei uns warst, liebkostest, und wenn sie Jemand fragte, wen sie heirathen wolle, sagte sie, den Kyros; zur Mitgift gebe ich ihr ganz Medien." Kyros erwidert: „Ich erkenne den Werth der Jungfrau, ihrer Abkunft und der Geschenke an; aber erst mit Zustimmung meines Vaters und meiner Mutter will ich es dir zusagen". Dann reist er nach Persien und bringt seinen Eltern Ehrengaben dar. Der alte Kambyses hält eine Rede, in der er Kyros zur Treue gegen Persien und seine Gesetze verpflichtet, ihn vor der Aufgeblasenheit im Glück warnt und überhaupt die patria potestas scharf ins Licht setzt. Kyros aber heirathet nach erlangter Zustimmung seiner Eltern seine Cousine (VIII, 5). Als er zum siebenten Male die vom Vater eingesetzten Opfer in der Heimath bringt, wird ihm der Tod geweissagt und er erfleht nun von den Göttern Glück für seine Kinder und seine Gattin. Am Sterbebette hält er seinen Söhnen, die er beide gleich zu lieben versichert, von denen er aber der Sitte gemäss dem älteren den Thron vererbt, jene grosse Rede, in der er sie namentlich mit dem Hinweis, dass sie von denselben Eltern geboren und geliebt seien, dieselben Personen Vater und Mutter nennen, mit dem Hinweis ferner auf seine unsterbliche Seele, der sie damit Freude machen, zu steter brüderlicher Treue und Innigkeit und gegenseitiger Achtung ermahnt. Dann stirbt er mit einem Lebewohl für seine geliebten Söhne und die abwesende Gattin auf den Lippen (VIII, 7). Nach seinem Tode aber geriethen seine Söhne in Zwist, und das ist der Anfang für den Verfall des Perserreichs, in dem das Hinschwinden des Familiensinns ein böses Symptom ist und die höchsten Ehren denen zu Theil werden, die den Vater verrathen oder Weib und Kinder als Geiseln hingeben und dann die Verträge brechen (VIII, 8, 2. 4. 27).

So weit die durch vier Generationen verfolgte Geschichte der medisch-persischen Königsfamilie — sozusagen die Hauptfabel des Romans. Und nun wolle man bedenken, dass diese Haupthandlung sich als Geschichtsfälschung gerade im Interesse des Familienprincips darstellt. Denn darin sind Alle einig, die beiden zuverlässigen Quellen, Herodot und die annalistische babylonische Tafel (vgl. Nöldeke, Aufs. z. pers. Gesch. S. 17), wie der tendenziöse Ktesias (a. a. O. 14), Plato Menex. 239 D E und auch die kynische Tradition (Dio in der antisthenischen or.

XV § 22, dann or. XXV § 5. LXXX § 12), dass sie das persische Weltreich als kriegerische Empörung des Kyros gegen den medischen Oberherrn aufsteigen lassen und nicht als freundschaftliche Symmachie zwischen Kyros und dem Mederkönig, wie es die Cyropädie darstellt. Für ein ideales Familienbild hat Xenophon die Geschichte auf den Kopf gestellt — das charakterisirt ihn.

Aber die Familie bestimmt nicht nur die Hauptfabel des Romans. Die erste Episode liefert die armenische Herrscherfamilie. Der abhängige König hatte, statt Tribut und Truppen zu senden, für sich gerüstet und seine Familie in Sicherheit zu bringen gesucht. Aber die Flüchtigen werden gefangen, und auch der König muss sich ergeben. Gerade als Kyros über ihn Gericht hält, kehrt der ältere Sohn von einer Reise zurück, und „da er Vater und Mutter, seine Geschwister und die eigene Gattin in Gefangenschaft sah, weinte er, wie man sich denken kann". Der Armenierkönig entschuldigt sein Thun mit dem Streben, sich und seinen Kindern das hohe Gut der Freiheit zu verschaffen, und da er vor den Seinen die Wahrheit sprechen muss, bekennt er sich als Verräther todesschuldig. Als der Sohn das hörte, riss er sich den Turban ab, die Weiber schrieen laut auf, zerkratzten sich die Gesichter und zerrissen die Kleider, als wäre es um den Vater geschehen und sie Alle bereits verloren. Da rafft sich Tigranes zu einer mannhaften, wirksamen Vertheidigung des Vaters auf und erweist u. A. die Furcht, die er jetzt für seine Gattin und seine Kinder empfinde, als schwere Strafe. Wie viel Geld, fragt Kyros den König, gäbst du mir, um deine Gattin zu bekommen? So viel ich aufbringen kann. Und um deine Kinder? Auch so viel ich bezahlen kann. Und du, Tigranes, wie theuer würdest du deine Gattin loskaufen (er war seit Kurzem verheirathet und liebte seine Gattin ausserordentlich)? — Selbst mit meinem Leben würde ich sie von der Sklaverei loskaufen. — So nimm die deinige hin und auch du, Armenier, nimm deine Gattin und deine Kinder ohne Lösegeld hin, damit sie wissen, dass sie frei zu dir zurückkommen, und jetzt speiset bei uns. — Nach der Mahlzeit folgt das Gespräch über den weisen Lehrer, den der Armenier hatte tödten lassen aus Eifersucht, weil er ihm die Achtung des Sohnes entziehe, wie man Ehebrecher tödte, weil sie die Liebe des Weibes rauben. Kyros findet die Gewaltthat aus Eifersucht menschlich und mahnt Tigranes, seinem Vater zu verzeihen. Später, da Alles voll Lobes über ihn ist, fragt Tigranes, seine Gattin: Fandst auch du, meine Liebe, den Kyros schön?

Bei Gott, erwidert sie, ich habe ihn gar nicht angesehen. Wen denn? Den fürwahr, der da sagte, er wolle mich mit seinem Leben aus der Sklaverei loskaufen. Tigranes will sich von Kyros nicht trennen, selbst wenn er als Trossknecht ihm folgen müsste. Lächelnd antwortet Kyros: wie viel müsste man dir geben, wenn du deine Gattin hören lassen wolltest, dass du als Trossknecht dienst? Sie braucht nichts zu hören; ich werde sie mitnehmen, so dass sie selbst sehen kann, was ich thue (III, 1). Dann feiern die Armenier, Männer und Weiber, den Friedensstifter, und die Königin mit ihren Töchtern und dem jüngeren Sohn überbringt Kyros ihre Schätze, die er ihr wiedergiebt zur Ausrüstung ihres Sohnes und zum Schmuck für ihren Gatten und ihre Kinder. Die Gattin des Tigranes folgt muthig ihrem Mann, und Kyros verfehlt nicht, ihr dafür als Zeichen der Anerkennung nach Beendigung des Krieges Geschenke zu übersenden.

Ein ähnliches Schicksal wie der Armenier erfährt später ein anderer König: auch Krösos wird besiegt, dann in Gnaden als Bundesgenosse aufgenommen. Er rührt Kyros u. A. durch die Erzählung von dem Unglück mit seinen Kindern, das ihn schwer bedrückte. Der delphische Apoll hatte ihm auf seine Anfrage männliche Nachkommenschaft in Aussicht gestellt. Aber als sie kam, erfreute sie den Vater nicht; denn ein Sohn war beständig stumm, der andere, ein ausgezeichneter Jüngling, starb in der Blüthe des Lebens. Der theilnahmsvolle Sieger giebt nun Krösos die Gattin, die Töchter, sowie seinen Hofstaat, nimmt ihm aber Kriege und Schlachten. Krösos dankt überschwenglich, weil er nun dasselbe glückliche Leben führe wie bisher die, welche er am meisten auf der Welt liebe, und das sei seine Gattin (VII, 2).

Der dritte von Kyros bekriegte König, der Assyrier, erhält nur negative Züge und bleibt wie jede rein unsympathische Figur bei Xenophon im Hintergrund. Es heisst nur von ihm, dass er seinem Vater weit mehr zu Leide gethan, als er seinem Gegner Kyros thun könne (V, 4, 12), und in fremde Familieninteressen gewaltthätig eingreift. Hierdurch aber treibt er drei Grosse seines Reichs freiwillig dem Kyros in die Arme. Also das Familienprincip, das in der medisch-persischen Familie so lebendig, das die beiden begnadigten Könige so sympathisch macht, an dem sich der verhasste Assyrier schwer versündigt, bereichert die Symmachie des Kyros um drei wichtige Gestalten. Damit ist aber der Kreis der Hauptfiguren in der Cyropädie geschlossen.

Der Erste von ihnen ist Gobryas. Er naht mit seiner Mann-

schaft dem Kyros als Schutzflehender: den einzigen Sohn, den ich hatte, ein edler Jüngling, der mich liebte und ehrte, wie nur immer ein Sohn den Vater durch Ehrerbietung glücklich machen kann, berief der Vater des jetzigen assyrischen Königs, um ihm seine Tochter zu geben. Ich schickte ihn, stolz darauf, meinen Sohn mit der Königstochter vermählt zu sehen. Aber auf der Jagd tödtet der jetzige König, eifersüchtig auf den besseren Schützen, meinen einzigen geliebten Sohn, und ich Unglücklicher bekam eine Leiche statt eines Bräutigams wieder und begrub in meinen alten Tagen den besten, den geliebten Sohn, als er gerade ins Mannesalter trat. Der alte König zeigte sichtliche Theilnahme; aber dem reuelosen Mörder meines Sohnes kann ich nicht treu sein. Giebst du mir nun die Möglichkeit, als dein Bundesgenosse meinen Sohn zu rächen, so hoffe ich wieder aufzuleben; ich würde mich des Lebens nicht mehr schämen, und wenn's ans Sterben geht, glaube ich ohne Gram sterben zu können. Ich habe auch eine geliebte Tochter, die ich früher dem jetzigen König zur Gemahlin bestimmt; jetzt aber hat sie selbst mich unter vielen Thränen flehentlich gebeten, sie nicht dem Mörder ihres Bruders zu geben, und ich bin derselben Meinung (IV, 6). Kyros ehrt seine und seiner Tochter Trauer, stattet den später aus seinen Freunden erwählten Bräutigam aus (V, 2. VIII, 4, 24 ff.) und verschaffte ihm die ersehnte Rache ebenso wie dem vom Assyrerkönig zum Eunuchen gemachten Gadatas, der bei dem Gedanken, kinderlos zu sterben, weinend verstummt, und dem der gerührte Kyros die Liebe der Söhne und Enkel ersetzen will.

War es in diesen Fällen die Rache fordernde Vernichtung des Genusses der Kindesliebe, so ist es beim dritten Assyrierfürsten die Gattenliebe, die ihn Kyros zuführt. Panthea, die Gemahlin des Königs von Susiane, Abradatas, das schönste Weib Asiens, befand sich, während ihr Gatte als Gesandter nach Baktrien geschickt war, in dem eroberten Lager und war von den Beute vertheilenden Medern dem Kyros zugedacht. Die in das Zelt traten, fanden die edle Gestalt tief in Trauer gehüllt, und Thränen träufelten ihr bis auf die Füsse. Der Aelteste sprach ihr nun guten Muth zu, sie hätten zwar von ihrem schönen und edlen Gatten gehört: nun aber sei ihr der herrlichste der Männer, Kyros erwählt. Als jene das hörte, zerriss sie das Gewand um ihr Haupt und brach in Wehklagen aus, und die Dienerinnen mit ihr; die Meder sind überwältigt von der sich entfaltenden Schönheit. Kyros aber, der davon hört, weigert sich, sie zu sehen

und bestimmt ihr den Araspes zum Wächter. Es half diesem nicht, dass er der Liebe spottet; da er das ausnehmend schöne Weib immer vor Augen sah, ihre Tugend, ihre häusliche Aufmerksamkeit kennen lernt, entflammt ihn die Leidenschaft so weit, dass er sich ihr offenbart. Panthea aber weist ihn ab und bleibt dem fernweilenden Gatten getreu — denn sie liebte ihn innig. Dem König klagt sie nicht, weil sie nicht gern Freunde entzweite; erst als Araspes mit Gewalt droht, benachrichtigt sie jenen. Kyros entsendet den Reuigen unter dem Schein des Ueberläufers als Spion zu den Feinden.

Als Panthea von dem Weggang des Araspes gehört, lässt sie Kyros um Erlaubniss bitten, an ihren Gatten zu senden, an dem er einen treueren Freund finden, und der gern zu ihm übertreten werde, zumal der zügellose Assyrierkönig schon versucht, die Gatten zu trennen. Und Abradatas sammt seinen tausend Reitern folgt auch mit Freuden den Wahrzeichen der Gattin, und Kyros lässt den Angekommenen sofort zu Panthea führen, zur innigen Umarmung, wie sie doch so natürlich sei nach dem unverhofften Wiedersehen, und Abradatas verspricht und beweist treue Freundschaft und Dankbarkeit gegen Kyros. Panthea aber lässt dem Gatten aus ihren Schätzen eine goldene Rüstung machen. Als nun Abradatas zur Schlacht seinen leinenen Panzer anziehen will, da bringt sie ihm den Helm, die Armschienen und Handspangen von Gold, ein langwallendes, purpurnes Unterkleid und einen violetten Helmbusch. Sie hatte ohne Wissen ihres Mannes das Maass von seinen Waffen genommen. Erstaunt fragt Abradatas: Hast du denn, meine Liebe, deinen eigenen Schmuck zusammenschlagen und mir die Waffen daraus machen lassen? O, nein, erwidert Panthea, wenigstens nicht meinen kostbarsten; denn du bist mein grösster Schmuck. Dabei zog sie ihm die Waffen an, und so sehr sie es auch zu verbergen suchte, rollten ihr die Thränen über die Wangen. Abradates sah in der Rüstung doppelt schön und edel aus, und da er den Wagen besteigen will, spricht Panthea, nachdem sie alle Anwesenden entfernt: Abradatas, wenn je eine Gattin ihren Mann höher als ihr Leben achtete, so wirst du mich wohl zu diesen zählen. Dennoch schwöre ich dir bei meiner und deiner Liebe: Lieber will ich mit dir als Ehrenmann gemeinsam in den Schooss der Erde sinken, als mit dir schmachbedeckt leben, so sehr halte ich dich und mich der schönsten Bestimmung würdig. Dem Kyros sind wir zu hohem Dank verpflichtet, da er mich, die ihm zur

Beute bestimmte, wie ein Bruder dir aufbewahrte, und ich versprach ihm in dir den treuesten und besten Freund. Abradatas, entzückt über ihre Rede, legt die Hand auf ihr Haupt, blickt gen Himmel und betet: „Grösster Zeus, gieb, dass ich als würdiger Gatte der Panthea und als würdiger Freund des Kyros erscheinen möge". Darauf besteigt er den Wagen, und nachdem sich dessen Thür geschlossen und Panthea den Gatten nicht mehr liebkosen kann, küsst sie den Wagen und folgt heimlich, als er sich in Bewegung setzt, bis Abradatas sich umwendet, sie anschaut und spricht: „Sei getrost, Panthea, lebe wohl und nun gehe zurück". Da ergriffen sie die Dienerinnen und trugen sie in ihren Wagen. Die Leute aber genossen den Anblick des herrlichen Abradatas. Und er zeigt sich der Panthea werth. Den gefährlichsten Posten lässt er sich zuweisen und stürmt zuerst, alles um sich her zermalmend, in die dichtesten Schaaren der Feinde und fällt im Getümmel.

Nach der Schlacht wird es Kyros gemeldet: er fiel; seine Gattin hob den Leichnam auf, legte ihn in ihren Wagen und brachte ihn an den Paktolus, und seine Diener gruben dem Todten ein Hügelgrab. Panthea aber sitzt auf dem Boden und hat dem Gatten all' ihren Schmuck umgethan, und hält das Haupt auf ihren Knien. Da schlug sich Kyros an die Hüfte und ritt sofort zu dem traurigen Schauspiel. Allen erdenklichen Schmuck befahl er mitzunehmen und Heerden zusammenzutreiben, als Todtenopfer für den gefallenen Freund. Als er das Weib mit dem Todten am Boden sah, weinte er und klagte laut, und er ergriff den Todten bei der Rechten, aber die abgehauene Hand folgte ihm. Da wurde er noch weit trauriger; das Weib aber jammerte laut auf, nahm die Hand von Kyros, küsste sie und fügte sie an, so gut sie konnte und sprach: Kyros, auch sonst ist er so zugerichtet, und dies Schicksal hat er hauptsächlich um meinetwillen, vielleicht aber auch um deinetwillen erlitten; denn ich Thörin trieb ihn, sich dir als würdiger Freund zu zeigen. Er ist nun untadelig gestorben; ich aber, die ihn angetrieben, sitze lebend neben ihm. Kyros weinte eine Weile still: dann sprach er: „Weib, dieser fand das schönste Ende, denn er starb siegend. Du aber schmücke ihn mit meinen Gaben; die ehrenvollste Bestattung soll ihm zu Theil werden, und auch du sollst nicht verlassen sein; ich ehre deinen reinen, edlen Sinn und will dir einen Geleiter geben, wenn du nur sagst, zu wem du gebracht werden willst". Und Panthea antwortet: „Sei ruhig, Kyros, ich will dir

nicht verbergen, zu wem ich zu kommen wünsche". Kyros ging hinweg voll Mitleid mit der Frau, die einen solchen Mann verloren und mit dem Manne, der eine solche Gattin nicht mehr sehen sollte. Das Weib aber befahl den Eunuchen, sich zu entfernen, bis sie den Todten nach Wunsch beklagt habe; nur die Amme hiess sie bleiben, um sie selbst dann todt in ein Gewand mit dem Gatten zu hüllen. Und die Amme, die mit allem Flehen, das nicht zu thun, nur den Zorn der Herrin erregt, setzte sich weinend nieder. Panthea aber ersticht sich mit dem längst bereit gehaltenen Dolch, legt ihr Haupt auf die Brust ihres Mannes und stirbt. Die jammernde Amme verhüllt Beide. Bestürzt eilt Kyros herbei, und bewundernd und wehklagend scheidet er von den Todten, nachdem er ein glänzendes Begräbniss bestimmt.

Ich denke, man hat die Cyropädie öfter bewundert und noch öfter getadelt als gelesen. Wenn selbst ein Niebuhr nur von dem „elenden und läppischen Roman" (Vortr. üb. alte Gesch. 1, 116), Lehrs von der Langweiligkeit und Abgeschmacktheit der abgründig gähnenden Cyropädie sprach (Plato's Phädrus und Gastmahl p. XXV), so ist es Zeit, zu erinnern, dass in den gähnenden Abgründen zwischen taubem Gestein, unbeachtet und doch vor aller Augen, z. B. der Panthearoman als reinstes, poetisches Gold liegt, das nur auf den Dichter wartet, der es hebt und in Versen glänzen lässt. Aber unsere Dichter lesen nicht die Cyropädie. Man hat lange genug an Xenophon die Maske des Sokratikers geschätzt: man sollte endlich den wahren Xenophon von seiner besten Seite kennen lernen. Die ganze Herzenswärme, deren er fähig war, zu heroischer Gluth gesteigert, spricht aus der Pantheadichtung, und die ganze xenophontische Idealität ist darin zu schöner Verschlingung zusammengetragen. Wie leuchtet die ἐγκράτεια in Kyros und Panthea! Doch sie leuchtet im Hintergrunde, vorn steht im höchsten Strahlenkranze die Gattentreue; aber das tragische Moment entsteht, indem sich ihr die männliche Idealität der Freundschaft und Dankbarkeit, Ehre und Tapferkeit vorschiebt, die Abradatas in den Tod führt. Panthea hat ihn selbst dahin getrieben; doch über der Leiche des Gatten erwacht — echt weiblich — die Reue, und die reine Gattenliebe drängt allmächtig hervor bis zur Hingebung im Tode. So erlebt die Gestalt der Panthea eine dramatische Entwicklung, wie ja auch der Charakter des Araspes sich läutert im Feuer der Liebesleidenschaft[1]).

---

[1]) Xenophon schliesst mit der Bemerkung, dass man noch jetzt die

Dass hier der Gattenliebe der höchste Preis zufällt, ist natürlich, weil der Held dieser Tragödie ein Weib ist; dass aber das Weib als Gattin bei Xenophon Held sein kann, das scheidet ihn doch weit von dem Gatten der Xanthippe. Aber zeigen nicht in der Cyropädie z. B. auch die Frau des Tigranes eben als liebende Gattin oder die Tochter des Gobryas als treue Schwester ähnlich grosse Züge wie Panthea? Und werden all' die Frauengestalten der Cyropädie nicht stets mit hoher Achtung genannt? Wie man sie erklären mag, es ist eine allbekannte Thatsache, dass, wo mehr die rauhe männliche Kraft galt, wie bei Spartanern oder Germanen, das Weib in höherer Schätzung stand als in der verfeinerten Cultur Athens. Wir wissen, wie tief Xenophon innerlich und äusserlich im Spartanismus steckte, und wir dürfen dem Ritter Xenophon — und das war er nach seinen Verhältnissen und Interessen — unter anderen Zügen unserer Ritterzeit auch den der Achtung vor dem Weibe leihen. Der geborene Feind des Weibes bleibt bewusst oder unbewusst immer der Rationalist, und Sokrates war der erste und reinste der Rationalisten. Er konnte ja selbst die Schönheit, die Verklärung des Sinnlichen, die Empfänglichkeit, kurz das Weibliche suchen und finden, ohne das Weib anzuerkennen, das echte Weib der Familie. Mag Alles Phantasie sein, was die Sokratiker über seine Liebesgespräche erzählen, der Cultus der schönen Jünglinge und geistreichen Hetären stieg nun doch einmal gerade zu seiner Zeit zu einer Höhe, die der Missachtung des Eheweibes als Komplement entsprach, und Sokrates, der ewig Gespräch Suchende musste eher mehr als Andere ihre Kreise schneiden — auch darin der potenzirte Attiker!

Wenn Sokrates der rationalen Lebensseite alles Licht und

Denksteine des Paares und der drei treuen Eunuchen, die sich über der Leiche Panthea's erstachen, zeige. Unsere Textkritiker haben das natürlich wieder als nicht hergehörig gestrichen: sie haben damit den Ursprung der Fabel verdeckt. Die moderne Bibelkritik weiss längst dergleichen ätiologisch zu nehmen. Zur Erklärung der vorhandenen Denksteine und Inschriften haben die Umwohner die Geschichte mehr oder minder frei erzählt, und Xenophon hat sie, als er in der Nähe war, vernommen und zur Dichtung ausgesponnen. Ob der Interpolator am Paktolus reiste, weiss ich nicht. Ein Fremder, der die Inschrift nicht lesen konnte, hat sie gesehen; deshalb werden die syrischen Buchstaben constatirt. Xenophon war sicherlich stolz, mit diesem selbsterfahrenen Zeugniss seine Dichtung abschliessen zu können. Statt unsern Text zu schulmeistern, sollte man lieber froh sein, dass sich einmal der Held der Anabasis verräth.

alle Gunst zuwandte, so war in Xenophon das Gemüth vielleicht die beste Kraft. Er war gerade beschränkt genug, um immer den Anschluss, die enge, sociale Gruppirung zu suchen, und doch geistig lebendig genug, um diesem Anschluss Tiefe zu geben; zumal wenn Antisthenes half, der als Rhetor auch auf fremden Instrumenten pastoral zu blasen weiss, der sich auf Liebe und Ehe am besten verstehen will (vgl. Antisth. Frg. 29, 2), die Ehebrecher bekämpft (vgl. L. D. VI, 4. 51. 67. 89) und überall die innere Gesinnung dem äusseren Schein voranstellt. Und so hören wir Xenophon in seinem Antimachiavell, in dem gut kynischen Hiero, wo er zu den einschlagenden Dioreden so genaue Parallelen zeigt, es verkünden: eine Ehe ohne Vertrauen (vgl. zur antisthenischen Betonung der *πίστις* oben S. 40) ist ohne jeden Reiz (IV, 1), und ferner IV, 3 f.: Die Liebe ist das höchste und erfreulichste Gut für die Menschen. Viele Staaten erlauben ja auch, einzig die Ehebrecher ungestraft zu tödten, offenbar nur deshalb, weil man sie für Zerstörer der Liebe der Frauen zu ihren Männern ansieht. Denn eine schuldlos gefallene Frau steht bei den Männern doch in Ehren, wenn sie nur überzeugt sind, dass die Liebe bei ihnen ungeschwächt fortdauert. Weiteres bringt die Cyropädie V, 1, 30: Um auf Etwas zu kommen, was die Menschen am meisten lieben und mit der zartesten Sorge pflegen: Wenn Jemand dein Weib so gewinnen würde, dass er sie dahin brächte, ihn mehr zu lieben als dich, würde er dich durch diese Wohlthat erfreuen? Endlich III, 1, 39: tödtet der Mann ja auch den Ehebrecher nicht, weil er dem Weib den Kopf verrückt, sondern, weil er glaubt, der Ehebrecher entziehe ihm die Liebe des Weibes, deshalb behandelt er ihn als Feind.

Aeussere Gründe kommen hinzu, um die Ehe in Xenophon's Augen zu heben. Für den Plebejer Sokrates betraf sie eine niedere Lebensfrage. Für den ehrgeizigen Aristokraten Xenophon aber konnte sie wenigstens mehr bedeuten: Denn was zunächst die Ehe betrifft, so ist eine solche mit einer Frau aus reicherem und mächtigerem Hause am erwünschtesten und bietet dem Manne ausser den Freuden der Ehe auch noch Befriedigung des Ehrgeizes; in zweiter Reihe steht eine Ehe mit Seinesgleichen, während die mit einer Frau aus geringerem Stande als ganz entehrend und werthlos gilt; auch erfreuen die Gunstbezeugungen der edelsten Frauen sehr, während die von Sklavinnen gar nicht erfreuen. So heisst es Hiero I, 27 f., und so stand ihm das Weib auf dem Postament der Familie, des Standes, deren Glanz auf

sie ebenso zurückfiel wie auf den Mann. Für Sokrates ferner blieb die Ehe in seiner wichtigsten Lebensbeziehung, in seinem Streben nach Durchgeistigung leer und stumm. Was konnte das im engen Horizont des Hauses geistig eingekerkerte Weib ihm sagen? Aber der Horizont, der sich für das Weib des armen Atheners so eng ausnahm, erweiterte sich, sobald sich der *οἶκος* erweiterte zum grossen Wirthschaftsbetrieb. Für den Oekonomen Xenophon gewann das Weib als Hausfrau eine ganz andere, hohe Bedeutung. Hier belehrt uns der Oeconomicus. „Ich kann dir auch Ehemänner zeigen, von denen die einen mit ihren Gattinnen so leben, dass sie in ihnen bei der Erweiterung ihres Hauswesens Mitarbeiter besitzen, die anderen dagegen so, dass sie ihnen so viel als möglich durchbringen. Das liegt oft daran, dass die Männer ihre Frauen nicht gehörig unterrichten. Sage uns aufrichtig, vertraust du von wichtigen Angelegenheiten irgend einem Andern mehr an als dem Weibe? Keinem. Unterhältst du dich aber mit irgend einem Anderen weniger als mit dem Weibe? Wenn auch das nicht, doch nicht mit vielen. Und doch hast du sie jung und unwissend geheirathet. Ich glaube, dass das Weib als tüchtige Genossin im Hause für das Gedeihen gleich wichtig ist wie der Mann. Zwar kommen die Güter in der Regel durch die Thätigkeit des Mannes in das Haus hinein, aber die Verwerthung wird meist durch die Eintheilung des Weibes bestimmt, und ist diese in guten Händen, so gedeihen die Haushaltungen, wenn aber in schlechten, kommen sie herunter“ (Oec. III, 10—15).

Aber das sind nur Präludien. Die gründliche Darstellung der Oekonomie beginnt erst mit der Einführung des Ischomachos c. VII, der als erstes Thema in nicht weniger als vier Capiteln (c. VII—X) die Erziehung des Weibes zur Hausfrau, deren Pflichten und Rechte erörtert. Ischomachos kann sich stets ausserhalb des Hauses aufhalten, denn die innere Hausverwaltung besorgt vollständig sein Weib. Und nun folgt vielleicht das beste Stück des ganzen Xenophon, die wahrhaft klassische Schilderung, wie der Gatte das Weib, das nichts gelernt hat, als Kleider aus Wolle zu bereiten, zur Hausfrau heranbildet. Es ist Beiden eine hochernste Sache, darum beten sie vorher zu den Göttern, dass die Belehrung Beiden zum Heil ausschlage. Dann muss sich das fünfzehnjährige Wesen, das bisher von aller Welt abgeschieden gelebt hat, erst an den Gatten gewöhnen. Endlich hat sie die Scheu so weit überwunden, dass er in ihr die Reflexion wecken

kann, weshalb er gerade sie zur Gattin erkoren und ihre Eltern sie ihm gegeben. Und er antwortet selbst: sie sei ihm bestimmt als die beste Genossin in Bezug auf die Kinder und das Hauswesen. Kinder, deren Erziehung sie besprechen könnten, seien ihnen noch nicht bescheert. Aber schon jetzt hätten sie ein gemeinsames Gut in dem Hauswesen, und die Frage sei nicht, wer von Beiden, ob er durch seinen Besitz, sie durch ihre Mitgift den grösseren Theil beigesteuert, sondern wer der bessere Verwalter des Gemeinguts sei; die Antwort des Weibes ist rührend naiv und echt: „Was könnte ich dir bei der Arbeit helfen? Was steht überhaupt in meiner Macht? Alles liegt ja in deiner Hand, und meine Sache ist es nur, wie die Mutter sagte, mich recht brav zu betragen.“ „Ganz dasselbe,“ erwidert er, „sagte mir auch mein Vater; doch dazu gehört als Pflicht des Mannes wie des Weibes, seinen Besitz zu erhalten und auf rechtliche Weise zu vermehren.“ „Aber,“ fragt sie wieder, „wie kann ich zur Vermehrung beitragen?“ „Durch das, zu dem dir die Götter die Kraft verliehen und das die Sitte gut heisst, und das sind nicht die unwichtigsten Geschäfte. Die Götter haben Mann und Weib zusammengethan, damit sie einander die nützlichsten Genossen werden, zuerst in Bezug auf die Kinder, dann in Bezug auf das Hauswesen“. Die Gewinnung des Unterhalts geschieht durch Ackerbau und Viehzucht im Freien. Aber auch die Geschäfte im Hause wollen verrichtet und geleitet sein; dazu gehört die Aufziehung der Kinder, die Bereitung der Speisen und die Herstellung der Kleider. Die Gottheit hat die kühne, kräftige Mannesnatur für die Geschäfte draussen bestimmt und das Weib, dem geringere Kraft, mehr Furchtsamkeit, wie sie dem Wächter wohl ansteht und mehr Liebe zu den Neugeborenen verliehen ist, für die innere Wartung des Haushalts. Gleichen Antheil gab die Gottheit Beiden an Gedächtniss, *ἐπιμέλεια* und *ἐγκράτεια*, und Beide, Mann oder Weib, können darin besser sein. Gerade, weil ihre Anlagen theilweise verschieden, haben Beide um so grösseres Bedürfniss nach der heilsamen Vereinigung und gegenseitigen Ergänzung. Beide, zu Verwaltern des gemeinsamen Hauswesens bestimmt, sollen nun die ihnen göttlich und gesetzlich zukommenden Obliegenheiten erfüllen. Beide können sich in ihrem Ressort hervorthun, schaden aber, wenn sie aus ihm heraustreten.

Antisthenes hat das *τὸ αὑτοῦ πράττειν* als das Gute betont, hat nun einmal sich mit der Frage der *παιδεία* des Weibes und der rechten Gattenwahl beschäftigt, hat einen Oeconomicus ge-

schrieben, hat, wie die nachweislich von ihm abhängige dritte Diorede zeigt, gerade so die Geschlechter nach ihrer körperlichen Natur in ihren Berufen differenzirt, und der Frau *τὰ πολλὰ τῶν ἔργων κατ' οἰκίαν* zugewiesen (§ 70 f.) und sie dem rechten Mann nicht nur als Genossin der Lust zugewiesen, sondern auch als *βουλῆς δὲ καὶ ἔργων καὶ τοῦ ξύμπαντος βίου συνεργόν* (§ 122). Man sieht, im Principiellen lehnt sich hier im Oeconomicus Xenophon wieder an den Kyniker an, ebenso wie in dem nun folgenden Vergleich der Hausfrau mit der Bienenkönigin (vgl. oben S. 378), aber die specielle plastische Ausmalung gehört Xenophon, schon weil dazu Erfahrung gehört.

Was sind alles die Geschäfte der Hausfrau? Die Aufsicht über die Diener, die Empfangnahme, die berechnete Vertheilung und Verwendung der Vorräthe und ihre Verwahrung, ohne welche alles Hereinschaffen des Mannes zur Danaidenarbeit wird. Die Bereitung der Nahrung und der Kleidung für Alle im Hause, die Krankenpflege, durch die die Hausfrau sich das Gesinde anhänglich macht, die Besserung, Belohnung, Bestrafung der Dienerschaft. Das Angenehmste aber wird sein, wenn du dich auch mir überlegen zeigst und mich dadurch zu deinem Diener machst und nicht zu fürchten brauchst, mit vorrückendem Alter an Achtung im Hause zu verlieren, sondern, je mehr du mir eine bessere Gefährtin und den Kindern eine bessere Hüterin des Hauses wirst, eine um so ehrenvollere Stellung im Hause einnimmst.

So weit c. VII. Die Frau hat sich das zu Herzen genommen, ja sie hat es wie einen Stich empfunden und war erröthet, als sie dem Gatten einmal etwas von dem Eingebrachten nicht geben konnte. Ischomachos beruhigt sie und lehrt ihr nun in c. VIII durch Vergleiche mit der Heeres- und Schiffsordnung den Werth der Ordnung auch im Hause bis zur Eurhythmie der Töpfe. All das und noch das Folgende gehört auch zur *εὐταξία*, die nach dem Kyniker *οἴκους σώζει* (Stob. fl. 5, 63). — Cap. IX entwickelt Ischomachos der Gattin weiter die praktische Anlage des Hauses, dann ordnen sie gemeinsam die Garderobe, die Wirthschaftsgeräthe etc. nach Gruppen, sondern ferner den Monatsconsum von den Jahresvorräthen, bringen Alles in die passenden Räume, vertheilen die Stücke für den täglichen Gebrauch an die Diener; die für ausserordentliche Gelegenheiten übergeben sie zur Verwaltung der Schaffnerin, die sie gemeinsam auswählen und heran-

bilden. Aber so belehrt er seine Gattin: all diese Einrichtungen nützen nicht, wenn sie nicht selbst auf Ordnung halte und die Aufsicht darüber führe, ob Alles in gutem Stande sei; wie ein inspicirender Beamter oder ein Hauptmann und wie eine Königin müsse sie die Untergebenen nach Verdienst strafen und lohnen. Und sie dürfe nicht klagen, dass ihr in Bezug auf das häusliche Hab und Gut mehr Geschäfte aufgetragen seien als den Sclaven (so fordert's auch der Kyniker); denn sie habe ja als Herrin dessen freie Nutzniessung. Aber die Mahnung ist überflüssig; denn die Gattin erklärt, dass es ihr nur beschwerlich wäre, für die Schätze des Hauses nicht zu sorgen, und so scheint es schon eine Natureinrichtung, dass der wohlgesinnten Hausfrau die Sorge um ihr Eigenthum eine Annehmlichkeit ist. In Summa: Die Stellung der Frau und ihre Aufgaben, die der ideale Oekonom zuerst zu entwickeln für nöthig findet, werden denen des Mannes an Bedeutung gleichgestellt, ja es finden sich Andeutungen einer möglichen Ueberlegenheit der Frau (VII, 13. 27. 42). Im Schluss von c. XI erzählt Ischomachos, wie er, um sich in der Redekunst zu üben, eine Art häuslichen Gerichtshof eingerichtet, und wie er da schon oft verurtheilt worden sei und zwar von seiner Gattin, weil er sich ihr gegenüber, wenn er über einer Lüge ertappt sei, nicht zu behaupten vermochte.

Dem Oeconomicus ist die Frau so wichtig, dass er ihr auch auf ein Gebiet folgt, das ihn eigentlich gar nichts angeht; er widmet auch der weiblichen Toilette ein Capitel (X), bei dem allerdings Antisthenes Pathe gestanden (vgl. S. 336 f.), nur dass wohl Xenophon die kynische Philippika gegen die Schminke in eine friedliche Genrescene verwandelt hat. Und wir wollen auch nicht vergessen, dass Xenophon in seinem Symposion, nachdem er in langer Rede mit dem Kyniker für die Seelenliebe der Männer geschwärmt, von der Darstellung ehelicher Zärtlichkeiten so gerührt wird, dass er die Unverheiratheten sich zuschwören lässt zu heirathen und die Verheiratheten auf die Pferde springen, um nur möglichst rasch zu ihren Gattinnen heimzukehren. Eine bessere Schlussperspective weiss er seinem Symposion nicht zu geben. Namentlich der Oeconomicus hat auch so viel Eindruck gemacht, dass Xenophon als guter Ehemann zuerst in die Literatur einzog (vgl. S. 734. 903 ff.) und darin seine besondere Farbe unter den Sokratikern erhielt. Gleichzeitig aber stand er auch als Mustervater da, der seinen Sohn Gryllos belehrt, sonst für die *παιδεία* der Söhne sorgt, der ein Beispiel beim Tode seines

Sohnes giebt, und den man durch Enkomien des Gryllos erfreuen will, und seine Mustersöhne heissen die Dioskuren (s. das Meiste L. D. II, 52—55). Aus seinem Geiste müssen wir es verstehen, wenn Sokrates in Mem. II, 2 Achtung vor Xanthippe predigt, und ihn musste es freuen, Sokrates vorzuführen, wie er ib. den Sohn belehrt und (II, 3) die Eintracht der Brüder preist.

II. Die antisthenische Kupplerkunst in den Mem.

a) Die kynische Familienpredigt in Mem. II, 2 und 3.

Mem. II, 2 beginnt die grosse, geschlossene Reihe der socialethischen Capitel, die bis III, 7 reicht. Was c. I, 2 noch speciell zum Thema Familie beibringt, lässt sich besser unten im Zusammenhang der „Anklage“ behandeln. Man mache es sich zunächst nochmals klar, dass wir bei jener Gruppe wieder vor der Wahl stehen: entweder spricht hier der kynische Sokrates, oder, wenn der historische spricht, dann ist der Kyniker der einzig echte Sokratiker und die andern Alle sind falsche Sokratiker. Denn darüber kann kein Zweifel sein und auch der schwache dialogische Schein kann es nicht verbergen, dass wir in allen den socialethischen Capiteln, wie vorher in den *λόγοι* über *ἐγκράτεια* die ältesten erhaltenen Beispiele kynischer Diatriben vor uns haben. Der Sokrates all dieser Capitel ist Prediger; aber weder Plato predigt, noch dem megarischen Erkenntnisstheoretiker noch dem kyrenaischen Epikureer steht die Predigt an, noch Aeschines oder die aristotelischen Notizen über Sokrates oder sonst eine sokratische Spur zeigen den Prediger. Und die Predigt ist nicht zu verstehen ohne die Rhetorik des Gorgias, deren Schüler Antisthenes ist, und ohne seinen halb unhellenischen Dynamismus, der durch das sokratische Denken nur den Willen sucht. Das *δεῖ* und die *ἐπιμέλεια*[1]) geben den Tenor dieser Capitel. Es sind alles keine Begriffserörterungen, sondern alles Mahnungen zu einem Thun. Sie drängen insgesamt zur Praxis, die Xenophon liebt, und so folgt er der praktisch gewandten Sokratik des Kynikers. Ist nun schon die allgemeine Tendenz dieser „nützenden,“ „bessernden,“ „protreptischen“ *λόγοι* kynisch, so ist es noch speciell der Charakter der eigentlich socialethischen

[1]) *ἐπιμέλεσθαι* resp. *ἀμελεῖν* findet sich 73 Mal in diesen Capiteln, die an Umfang noch lange nicht ein Drittel der Mem. ausmachen, in allen übrigen Capiteln nur 58 Mal. Vgl. oben S. 118 ff.

Capitel, und hier bezeugt es Xenophon direct. Denn der praktische Sinn all' dieser Capitel ist ja ein beständiges Liebestiften; Sokrates erscheint überall als der Meister der Kuppelei — das ist die Kunst, deren sich der xenophontische Sokrates erst rühmt, die er aber dann ausdrücklich als die Kunst des Antisthenes preist, der ihn selbst verkuppelt habe (Symp. IV). Völlig klar, sodass kein Missverstehen möglich ist, sagt der xenophontische Sokrates in dieser Uebertragung und Selbstcorrectur: ich erscheine als Meister der Kuppelei, aber in Wahrheit ist es ja Antisthenes, der mich dazu gemacht hat.

Bezeichnend und stark in's Gewicht fallend ist es nun, dass die Mem. selbst mit dem hier zunächst in Frage stehenden Thema Familie nichts anzufangen wissen, als daran eben jene antisthenische Kunst vorzuführen. Sie besteht darin, die Menschen einander *φίλους ποιεῖν* (Antisth. Frg. S. 32; Symp. IV, 64) dadurch, dass ihnen das *ἀρέσκειν* gelehrt wird, worin eben die Kuppelei bestehe (Antisth. Frg. S. 30; Symp. IV, 57 ff.). In diesen allgemeinen Terminus der antisthenischen Kuppelei wird Mem. II, 2 und 3 auch die Familienliebe gepresst: ausdrücklich werden sowohl II, 2, 11 f. die Liebe zu Eltern wie II, 3, 6 die Bruderliebe als specielle Fälle des allgemeinen *ἀρέσκειν* betont. II, 3, 10—14 ist geradezu die Rede von der *σοφία φιλία* zu wirken durch *φίλτρα*: das ist ja eben die Kupplerkunst des Antisthenes. Wie hier im Besitz der Liebeskenntniss und der doch nur paidiastisch zu nehmenden *φίλτρα* (§§ 10. 14), so erscheint ja Sokrates auch im Hetärencapitel (Mem. III, 11, 16 f.). Hier wie dort (vgl. S. 716 ff.) weist er auf das protreptische Symposion des kynischen Kupplers, wo sich eben Sokrates als Liebesmeister in allen *τρόποι* ebenso gut für die Familienliebe wie für die Hetärenliebe zeigen muss. Die „Kuppelei“ in der Familie ist natürlich nur angebracht, wenn dort die Liebe gestört ist durch einen Groll. Bekehrung als Ueberwindung eines *πάθος* ist gerade der Beruf des Kynikers, und wohl von keinem andern Philosophen sonst hören wir, dass er gerade für den Familienfrieden sich bemühte. Der Kyniker Krates, nach dem die Harmonie *οἴκους σώζει* (Stob. fl. 5, 63), hiess der Thürenöffner, weil er in jedes Haus ging und überall willkommen war (Plut. symp. quaest. II, 1, 6; vgl. Diogenes als guten Geist des Hauses L. D. VI, 74). Was er dort that, sagt L. D. VI, 86: er mahnte, setzte den Leuten den Kopf zurecht (*νουθετῶν*), und genauer Jul. VI, 201: er versöhnte die nächsten Angehörigen mit einander, wenn er

sie in Zwietracht fand; er schalt nicht bitter, sondern liebenswürdig; er wollte ja doch nur ihnen selbst und den Zuhörenden nützen (ὠφελεῖν); vgl. auch Anton. Serm. de carit. et pace: er ging in die Häuser, um Streitigkeiten friedlich durch Reden zu schlichten. Da haben wir den Kyniker in der Rolle des Sokrates von Mem. II, 2 und 3.

Und nun lesen wir in den altkynischen ersten Dioreden, dass der Habsüchtige nicht Eltern und Kinder liebt (Diogenes or. IV, § 91), dass die böse Tyrannis vor Herakles' Augen Eltern mit Kindern, Kinder mit Eltern streiten lässt (I, § 76), während der ideale βασιλεύς voll Familienliebe ist (III, § 119), und bei ihm nicht der Vater dem Sohn Unrecht thut noch der Sohn gegen die Eltern fehlt (ib. 115). Zugleich erinnern wir uns, dass ja auch gerade der grosse λόγος des antisthenischen Protreptikos, auf den wir hier durch die eben citirte kynische Figur des nützenden Predigers wieder gewiesen werden, den Streit und Hass unter den nächsten Familiengliedern beklagte und die Kunst, Eintracht im οἶκος zu halten, forderte als ein Hauptstück der παιδεία, die die Väter den Söhnen verschaffen sollten (s. Stellen I, 482. II, 409 etc.). Eine Anwendung dieser kynischen Forderung haben wir hier Mem. II, 2: Sokrates fördert den häuslichen Frieden durch Erziehung seines Sohnes. Der Vater, der für die Erziehung des Sohnes, der ja leicht missrathen kann, sorgt oder sorgen soll, ist eine typische Figur des Kynikers (Antisth. Frg. 65, 49; Ael. XII, 56; L. D. VI, 64. 74, vgl. L. D. VI, 29. 63. 76 und oben S. 777). Der ideale Vater ist natürlich der eigene Lehrer des Sohnes wie hier Sokrates. Dio II, wo echt antisthenisch (Symp. IV, 6) die Königskunst nach Homer behandelt wird, haben wir auch ein Lehrgespräch zwischen Vater und Sohn. Von andern kynischen Zügen dieser Rede zu schweigen, scheint dort der antisthenische Kyros citirt zu sein (vgl. oben S. 399 f.), von dem sich die Cyropädie stark abhängig zeigte, in der wir c. I, 6 (vgl. VIII, 5 und 7) den Typus des Lehrgesprächs zwischen Vater und Sohn wiederfinden.

Was nun Sokrates in diesem kynischen Lehrtypus hier predigt, ist Achtung vor den Eltern. Man glaube nur nicht, dass das unkynisch sei. Abgesehen davon, dass es sich hier um die antisthenische φιλία im οἶκος handelt, der Kyniker, der sich übrigens die Sympathieen der Väter und der Söhne zu erwerben weiss (L. D. VI, 31. 74. 76. 78), tadelt sehr energisch den Sohn, der dem Vater die Achtung versagt (ib. 65); er hat sich hier sicher

wieder auf Euripides berufen, von dem Stob. fl. 79 neun Citate zu diesem Thema bringt. Ib. 44 vergleicht der Neokyniker Ariston die Schüler, die mit der eben gelernten Philosophie über ihre Eltern herfallen, mit jungen Hunden, die auch die Hausbewohner anbellen, nicht bloss die Fremden, wie es doch Kynikerart ist (vgl. Antisth. Frg. S. 9 f.). Vor Allem aber war ja die Forderung der Achtung vor den Eltern ein wichtiges Thema des kynischen Weisengesprächs, dem dort der Debattenanreiz durch die Frage gegeben wurde, ob das Unrechtthun der Eltern die Achtung der Kinder aufheben dürfe (vgl. S. 776). Dieser Fall gerade liegt auch hier in den Mem. vor: Xanthippe hat durch die unerträgliche Heftigkeit ihrer Schmähungen sich den Sohn entfremdet. Antisthenes hat, wie es Xenophon Symp. II, 10 f. selbst andeutet, Xanthippe als Hausdrachen geschildert (vgl. S. 722 f.); er hat es gethan, um Sokrates als Lehrmeister im Ertragen von Schmähungen, wie es dem kynischen Weisen geziemt, vorzuführen (a. a. O.). Wenn also hier Sokrates lehrt die Schmähungen Xanthippe's zu ertragen, so ist auch damit das Capitel ganz in die kynische Tendenz eingestellt. Vgl. übrigens auch den Kynikerschüler und Antisthenesbewunderer (L. D. VII, 19) Zenon, der lehrt den Zorn des Vaters zu ertragen und sich nicht dadurch erbittern zu lassen (Ael. IX, 33).

Von Xanthippe, von der „Kuppelei", von der Sorge für die häusliche Eintracht und für die *παιδεία* der Söhne (Mem. II, 2 wendet sich, wie der Kyniker immer, an den *νεανίσκος* § 1. 7, vgl. oben S. 538 f.), von all diesen Motiven hier sprach Antisthenes, wie sich zeigte, im Protreptikos. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn dies Capitel in ihn einschlägt, und der Protreptikos hatte besonderen Anlass zu unserem Thema, da Kallias, in dessen Hause er spielt, mit seinem Vater haderte (Athen. V, 220 B). Dieser Dialog ist ja grossentheils *προτρεπτικὸς περὶ δικαιοσύνης* und die *δικαιοσύνη* ist ja vornehmlich die Tugend, zu deren Erwerbung er antreibt; sie zeigte sich ja als die *διδακτὴ ἀρετή* des Antisthenes, die eben Eintracht in Haus und Staat wirkt. Und nun sehen wir, dass auch die Liebe zu den Eltern (die ja zur häuslichen *ὁμόνοια* gehört), in unserm Capitel in die Gerechtigkeit eingeordnet und durch sie allein begründet wird. Den Mittelbegriff giebt die Dankbarkeit, mit dem die Erörterung beginnt und schliesst. Es wird zunächst § 1 ff. gezeigt, dass Undankbarkeit reine Ungerechtigkeit ist, da sie es gegen Freund und Feind ist, während z. B. das *ἀνδραποδίζεσθαι* gegen Freunde

zwar ungerecht, gegen Feinde aber gerecht ist. Mit diesem Beispiel wird ja eben diese Zweischneidigkeit der Gerechtigkeit gegen Freund und Feind (deren Scheidung Lebensprincip des Kynismus ist), im antisthenischen Protreptikos aufgezeigt, wie man's in seiner erwiesenen Copie Mem. IV, 2, § 15 lesen kann. In den Protreptikos aber schlägt ja auch das Hippiascapitel über die *δικαιοσύνη* (s. noch unten), wo die *ἀχαριστία* dem göttlichen *νόμιμον* = *δίκαιον* widerspricht (Mem. IV, 4, 24 — auch hier II, 2, 14 empört sie die Götter, was der Kyniker wieder mit Euripides, Stob. fl. 79, 2, belegen konnte). Unser Capitel schlägt nun hier die Brücke zwischen diesen beiden andern und erweist sich so erst recht in die Erörterung des Protreptikos gehörig. Die These, die er behandelt, ist ja: Gerechtigkeit ist Vergeltung, Schuldiges wiedergeben (vgl. S. 865 etc.). Nun ist aber, was man den Freunden schuldet, ihnen zu vergelten hat, Gutes und, was man den Feinden d. h. den Schädigern schuldet, zu vergelten hat, Böses. Daher die zweischneidige Gerechtigkeit von Mem. IV, 2. Doch wenn nun, fragt Mem. II, 2 weiter, auch der Feind einmal Gutes erweist? Dann, lautet die Antwort, muss man's auch ihm vergelten, folglich ist Dankbarkeit absolut (gegen Freund und Feind) Gerechtigkeit, so schliesst unser Capitel und vereinigt sich darin mit Mem. IV, 4. Es ist eine Schande, sagt ein schon Aristoteles bekannter Sokrates, den Zeller u. A. längst als den antisthenischen erkannt haben (s. S. 77 f.), nicht in gleicher Weise Gutes wie Böses vergelten zu können, desshalb auch hier Mem. § 1 f. der Zusatz *δύνασθαι* und *πειρᾶσθαι*. Die Gerechtigkeit ist dem Kyniker Vergeltung (vielleicht wieder einmal unter Berufung auf Pythagoras, Arist. Nic. V, 8), sodass er selbst die Erde zur Lehrerin der Gerechtigkeit macht, weil sie die Arbeit vergilt, also sich dankbar zeigt (vgl. S. 299. 371). Ja nach Xenophon selbst setzt Antisthenes die Gerechtigkeit in das *ἀποδιδόναι* des Schuldigen und gerade der *χάρις* (Symp. IV, 3, vgl. Frg. 29, 2. 42; s. den Sokrates ihm *χάριν ἔχων* Symp. IV, 63), und Diogenes beklagt das Hinschwinden der *χάρις* bei den Menschen (Stob. fl. IV, p. 185 M.). Dem widerspricht es nicht, dass der principiell kynisch geschilderte Pheraulas (vgl. S. 701 f.) in kynischer Thierparallele die Menschen für das *εὐχαριστότατον* aller Geschöpfe erklärt, weil sie Vergeltung üben, auch weit mehr als alle andern Thiere den Eltern, lebenden wie todten, ihre Pflege vergelten (*ἀντιθεραπεύειν* Cyr. VIII, 3, 49). Damit haben wir ganz die Forderungen

unseres Capitels, das auch für die todten Eltern Pflege fordert (§ 13). Die ganze Frage scheint eben im kynischen Weisengastmahl besprochen zu sein, wo nicht nur die Pietätsforderungen und der undankbare Sohn gegeben ist (s. oben S. 776 f.), sondern auch die abschätzende Vergleichung mit den Thieren begründet ist, da offenbar Anacharsis widerlegt werden muss, der die *ἀγριώτατα θηρία* für *δικαιότατα* erklärt (s. S. 784), was der lehrbaren Gerechtigkeit des Antisthenes widerstreitet. Dadurch wird der Vergleich mit der *ἀγριότης* der *θηρία* hier § 7 erst verständlicher.

Aber die kynisirende Cyropädie erläutert noch weiter hier die Mem. Der kynische Kyrosschriftsteller hat es sicher als Muster vorgehalten, dass die alten Perser in der Schule *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* lernten statt wie in Athen *γράμματα* (Cyr. I, 2, 6 ff.; vgl. Antisth. Frg. 33, 2). Und worin besteht besonders die Lehre der Gerechtigkeit? Cyr. I, 2, 7: sie richten auch bei einer Schuld, die bei den Menschen (!) am meisten Hass erzeugt, aber am wenigsten gerichtet wird, bei der Undankbarkeit, und wen sie erkennen als *χάριν ἀποδιδόναι δυνάμενον* (vgl. vor. Seite), *μὴ ἀποδιδόντα*, den strafen sie und zwar hart (warum nicht mit dem Tode?). Denn sie sind der Ansicht (wo sagen sie das?), dass die Undankbaren auch Götter, Eltern, Vaterland und Freunde am meisten vernachlässigen. *ἕπεσθαι δὲ δοκεῖ* (wem?) *μάλιστα τῇ ἀχαριστίᾳ ἡ ἀναισχυντία· καὶ γὰρ αὕτη μεγίστη δοκεῖ εἶναι ἐπὶ πάντα τὰ αἰσχρὰ ἡγεμών.* Es fühlt Jeder, dass hier nicht Altpersien spricht und nicht Xenophon, sondern ein Doctrinär, ein rhetorischer (s. den Stil des Ganzen und speciell die Schlusssätze) und ein fanatischer (*μάλιστα, ἥκιστα, ἰσχυρῶς, μάλιστα, μάλιστα, μεγίστη* in einem Paragraph!), eben der Kyniker. Wir haben so in der Cyropädie dasselbe, nur principieller, wie in den Mem. Auch hier, §§ 13 f., haben wir die vier Objecte der Dankbarkeitspflicht; auch hier droht ein Beweis von Undankbarkeit allgemein die sociale Geltung aufzuheben: wer die Pietät gegen die Eltern bei Seite setzt, ist auch für den Staat nicht zu brauchen, entfremdet sich auch die Götter und die Freunde. Zwar richtet der Staat sonst keine Undankbarkeit, heisst es Mem. § 13, — als ob man das voraussetzen dürfte! Das ideale Persien hat ja wirklich diese Consequenz gezogen; man sieht wieder, wie die Mem. über sich selbst hinausblicken. Und wir werden hier noch weiter geführt. Solon, der vermuthlich im kynischen Weisengastmahl die hier § 13 angeführten Bestimmgen, wie die strafgesetzliche Verpflichtung zur Pflege der

Eltern, die Ablehnung der Pietätlosen bei der Archontenwahl begründete, hat vielleicht dort erklärt, warum er sonst die Undankbarkeit nicht straft, wie er ja das Fehlen anderer *νόμοι*, z. B. gegen den Vatermord, begründet (oben S. 777). Er konnte sagen, dass hier die ungeschriebenen, göttlichen Gesetze genügen, kraft deren die Undankbarkeit sich selbst straft (Mem. IV, 4, 24). Das kommt hier § 14 nur in schwacher Andeutung heraus, wenn der Undankbare die Götter um Verzeihung bitten und die Aechtung bei den Menschen fürchten soll.

Die so bezeichnende Argumentation mit der socialen Verallgemeinerung der Undankbarkeit und ihrer Folgen spielt schon §§ 11 f. Willst du auch sonst keinem Menschen *ἀρέσκειν* oder *πείθεσθαι*? Antisthenes lehrte die Kunst des *ἀρέσκειν* allgemein in Haus, Staat und Freundschaft (Symp. IV, 61 ff.), er schrieb speciell über das *πείθεσθαι* und er wird über das *πείθεσθαι* gegenüber den Eltern wohl nicht so viel anders geurtheilt haben wie Musonios Stob. fl. 79, 51. § 12: Willst du auch dem Nachbar nicht gefallen, damit er dir in der Verlegenheit hilft? Vgl. dazu Oec. II, 15. XI, 10. Der Kyniker spricht Ael. IX, 28 über die mit einem Hesiodcitat belegte werthvolle Hülfe des wohlgesinnten Nachbarn, und die Scene kann original am Weisengastmahl gespielt haben, da ein Spartaner dabei geneckt wird. Liegt dir auch nichts, fragt „Sokrates“ weiter, an einem wohlgesinnten Weg- und Schiffsgenossen? Durch den Vergleich mit dem Schiffsgenossen argumentirt auch Diogenes Gnom. Vat. 197. Die antisthenische Kunst des *ἀρέσκειν* ruht wohl nach Prodikos (Stob. fl. 10, 34) auf dem Princip der Dankbarkeit: do ut des. Aber es giebt, wie Hesiod und der Kyniker a. a. O. sagen, schlimme Nachbarn und Schiffsgenossen, bei denen alles Entgegenkommen versagt. Da schlagen nun zur principiellen Ergänzung hier der Memorabilien zwei Sokratesworte ein, die weder Plato noch Xenophon, also wohl dem Kyniker gehören. Stob. fl. IV, p. 187 M: *ταὐτόν ἐστιν ὄφιν ἐκτρέφειν καὶ πονηρὸν εὐεργετεῖν· οὐδετέρου γὰρ ἡ χάρις εὔνοιαν γεννᾷ* und *ἀχάριστον εὐεργετεῖν καὶ νεκρὸν μυρίζειν ἐν ἴσῳ κεῖται* (was doppelt kynisch klingt, vgl. die kynischen Stellen gegen die Leichnamspflege, speciell gegen das Einsalben Stob. fl. 6, 3 und vgl. formal das Diogeneswort: *νεκρὸν ἰατρεύειν καὶ γέροντα νουθετεῖν ταὐτόν ἐστι*, Anton. et. Max. p. 254). Nun aber haben wir beim Kyniker selbst die Anwendung jenes Princips des do ut des auf das Thema unseres Capitels. Diogenes untersucht Stob. fl. 83, 23, wie

sich Väter und Söhne zu einander stellen sollen, und findet, dass sie nicht mit ihren Ansprüchen warten, sondern sich *διδόντες* zuvorkommen sollten; da aber der Vater mit seinen Wohlthaten voranging (*προευεργετηκέναι*), so dürfe er sich wohl beklagen, wenn ihm nicht Gutes erwiesen wird, und der Sohn sei der Schuldige. Aus diesem *προευεργετηκέναι* der Eltern begründet ebenso unser Capitel die Schuld des Sohnes. Jene kynische Begründung füllt auch eine Lücke aus, die hier Xenophon lässt. § 10 schliesst mit der Mahnung, die beklagte Heftigkeit der Mutter zu ertragen, und hierauf beginnt § 11 mit der Frage: glaubst du auch sonst Keinem dich dienstbar erweisen, für eine Vergeltung entgegenkommen zu müssen? Das ist doch ein offenbarer Sprung vom *φέρειν* auf's *θεραπεύειν*, und er ist eben nur erklärbar aus oberflächlicher Benützung einer Vorlage. Beim Kyniker (s. die citirte Diogenesstelle) ist der Uebergang begründet. Der Zorn muss ertragen werden, zumal er berechtigt ist, wenn der Sohn die *θεραπεία*, das Entgegenkommen nicht leistet, auf das die Eltern als *προευεργετήσαντες* Anspruch haben. Xenophon aber fand es wohl nicht nöthig, den Zorn einer Xanthippe zu begründen, und springt so ohne logische Consequenz von einem kynischen Motiv zum andern.

Das *προευεργετεῖν* der Eltern, das der Kyniker betont, führt nun unser Capitel § 3 ff. näher aus. Zunächst: den Eltern verdankt man ja den so hochgehaltenen Genuss des Lebens. Der Kyniker sagt das noch pointirter; er sagt dem, der dem Vater die Achtung versagt: *οὐκ αἰσχύνῃ καταφρονῶν τούτου, δι' οὗ μέγα φρονεῖς* (L. D. VI, 65); Die Kinder, sagt Xenophon § 3, verdanken den Eltern das Höchste, dass sie nämlich all' das Schöne sehen, all' das Gute geniessen können, das die Götter den Menschen darbieten. Die Götter, sagt der Kyniker L. D. VI, 44, haben den Menschen das Leben bequem eingerichtet, und die Schönheit der Welt und den Reichthum der göttlichen Gaben preist der kynische Weise beim Gastmahl (s. Antisth. Symp. IV, 44 und weitere Stellen S. 491—499. 877 f.). Aber wir haben gesehen, wie die Teleologie an der kynischen Askese hängt (s. S. 482 ff. 491 ff.). Die Teleologie ist dem Griechen durchaus nicht natürlich, und die Herrlichkeit des Seins wird auch hier höchst merkwürdig bewiesen — durch die Todesstrafe. Die Staaten haben auf die grössten *ἀδικήματα* den Tod, d. h. das Verlassen dieser Herrlichkeit, als Strafe gesetzt, weil sie nicht durch die Furcht [des] schlimmeren Uebels von der *ἀδικία* abschrecken konnten.

Diese hier wahrlich fernliegende, einen kühnen Gedankensprung fordernde Wendung weist wieder auf eine breiter fundirte Vorlage Xenophon's. Wir haben dort das Weisengastmahl, bei dem die Herrlichkeit der Welt gepriesen ward, zugleich aber — denn es ist ein Protreptikos *περὶ δικαιοσύνης* — von den *ἀδικήματα* die Rede war, von der Todesfurcht und der Todesstrafe (s. S. 781 f. 801). Da begründete Solon, an dessen *νόμοι* unser Capitel schon oben S. 997 f. zu appelliren schien, warum er die mit Blut geschriebenen drakonischen Gesetze gemildert und die Todesstrafe auf bestimmte Vergehen gesetzt (s. oben S. 856. 998), und bei der principiellen Beurtheilung der Todesstrafe ist solche Argumentation am Platze. Dass er aber von ihr gerade auch in Verbindung mit der Kindesliebe gesprochen, zeigt die Anekdote, nach der er eine Strafe für den Vatermord für überflüssig erklärte, weil er nicht vorkomme. Der Optimismus, der die Herrlichkeit des von den Eltern geschenkten Lebens preist, ist aber erst recht angebracht, weil ja Solon die Ehe gegen Thales verficht, der sie gerade pessimistisch *διὰ φιλοτεκνίαν* ablehnt (L. D. I, 26).

Man hat das Capitel bisher historisch genommen und hat es offenbar höchst geschmackvoll gefunden, wenn nun Sokrates § 4 mit seinem Sohn das Motiv der Zeugung bespricht: Du glaubst doch nicht etwa, dass die Menschen um des Wollusttriebes willen Kinder zeugen! Im Original war das natürlich kein Selbsteinwand, d. h. Scheineinwand — allerdings, der Sohn konnte ihn nicht gegen den Vater vorbringen, — sondern ein wirklicher Einwand, von einem Anderen, vermuthlich Thales erhoben, der ja die Wollust als Grund der Zeugung behaupten muss, da er *διὰ φιλοτεκνίαν* nicht heirathet, — hier haben wir zugleich den bei Xenophon wieder verlorenen Uebergang zur vorangehenden Argumentation. Aber der Einwand wird gründlich niedergeschlagen. An Gelegenheiten, die Wollust loszuwerden, sind ja *μεσταὶ μὲν αἱ ὁδοί*, *μεστὰ δὲ τὰ οἰκήματα*. Es ist gar lustig, wie hier bei Xenophon die Rhetorik, an der ja sein Original, der Protreptikos, reich war (L. D. VI, 1), an die falsche Stelle gerathen ist. Er hat es in der kynischen Predigt zur *αὐτάρκεια* läuten hören: *οὐ μεσταὶ μὲν αἱ ὁδοὶ λαχάνων; πλήρεις δὲ αἱ κρῆναι ὕδατος* (Stob. fl. 5, 67); Aber Xenophon's Hinweis hier auf die leichte Möglichkeit, den Liebestrieb zu befriedigen, ist ja auch gerade erzkynisch (s. Antisth. Frg. 60, 18. Symp. IV, 38 u. Weiteres S. 489). Und wenn man von den *μεστὰ οἰκήματα* mehr hören will, so muss man nur wieder das Weisengastmahl fragen.

Denn Solon hat ja gerade die Bordelle eingerichtet und sie dort jedenfalls damit begründet, dass er den Ehezweck vom Liebestrieb unabhängig halten will. Und wirklich lesen wir Plut. Sol. 22, dass nach Heraklides Pontikos, der ja auch antisthenischer (vgl. S. 212. 214 ff.) Quelle zugänglich war, Solon die Hetärenkinder der Verpflichtung entband, den Vater zu ernähren; denn wer, den Ehezweck missachtend, nicht um der Kinder, sondern um der Wollust willen zeugt, der soll die Strafe tragen und verliert das Recht der *παῤῥησία* (!) gegen die Erzeugten, denen er doch nur Schande gebracht. Man sieht, dass dieser Solon offenbar in philosophischer Behandlung die Frage gerade wie unser Capitel in Verbindung mit dem Scheltrecht der Eltern und der Achtung und Dankbarkeit der Kinder erörterte. Und seine Scheidung zwischen Wollustbefriedigung und Ehezweck ist genau die kynische, wie sie hier, in den Mem., der xenophontische Sokrates (vgl. auch Ischomachos Oec. VII, 11) bringt: man zeugt nicht Kinder um der Wollust willen, sondern wir wählen die Frauen zur Ehe, die uns die besten Kinder verheissen. Dazu vergleiche man Antisth. Frg. 29, 2: *γαμήσειν τε τεκνοποιΐας χάριν ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξίν*, während für den blossen Liebestrieb gerade, was sich darbietet, die Unbegehrten passen (Antisth. Symp. IV, 38). Dass aber hier Sokrates ernsthaft sagt: wir wählen — als ob er sich eine Xanthippe ausgesucht, um mit ihr seine „idiotischen" Kinder zu zeugen —, das zeigt doch wieder, das die ganze Argumentation hier in den Mem. deplacirt ist, dass sie ursprünglich dorthin gehört, wo der geneckte Sokrates erwidern kann: er habe Xanthippe genommen wie Andere Gänse, weil sie ihm Junge gebiert (L. D. II, 37; vgl. dazu S. 723).

Nun erst kommt § 5 das nächstliegende *εὐεργετεῖν* der Eltern, die *ἐπιμέλειαι* (!) für die Kinder, hier von Xenophon besonders als *πόνος* (*σὺν πόνῳ πολλῷ, πονεῖν*) der Mutter vorgeführt. Es ist gerade Sache des Kynikers, die *πόνοι* aufzuzählen und zu rühmen (*πόνος ἀγαθόν* das Thema antisthenischer Hauptschriften L. D. VI, 1), und gerade als *πόνοι* für Andere; Antisthenes hat speciell die *πόνοι* des Mannes und des Weibes festgestellt und verglichen (vgl. oben S. 379 f.) und auch in der Schrift *περὶ παιδοποιΐας* jedenfalls davon gesprochen. Das Zweifelhafte (vgl. auch hier § 5 und Diogenes Stob. Fl. 75, 10) und Mühselige der Kinderpflege ist auch als ein Thema des Weisengastmahls erkennbar (s. oben S. 776 f.). Aber als Sache der Frau betont

die Kinderpflege besonders der xenophontische Ischomachos (Oec. VII, 12. 21. 24. 34. IX, 19).

Nach dem leiblichen *τρέφειν* fordert der antisthenische Protreptikos das geistige *τρέφειν* (vgl. oben S. 684), als Sorge der Väter für die *παιδεία* der Söhne, und so sorgen nun jetzt Mem. § 6 die Eltern, dass die Kinder *ὡς δυνατοὶ βέλτιστοι* werden (vgl. dazu oben S. 995), theils indem sie sie selbst lehren, theils zu Lehrern schicken. Ganz so führt es eben in der Copie des Protreptikos Protagoras-Antisthenes vor: wie die Eltern dafür sorgen, *ὅπως βέλτιστος ἔσται ὁ παῖς*, indem sie ihn selbst unaufhörlich belehren und dann zu Lehrern schicken (325 C D). Das Weisengastmahl hat die Pflicht der Kindererziehung besprochen (vgl. S. 777), und da hat Solon ebenso wie für den nur aus Wollust gezeugten Hetärensohn auch für den Sohn, den der Vater nichts lernen liess, die Verpflichtung, den Vater zu ernähren, aufgehoben (Plut. Sol. 22). Es ist also klar, dass dieser Solon ganz wie hier Mem. § 4 und 6 die Frage der Kinderzeugung und -erziehung in Verbindung mit der Frage der Dankbarkeit gegen die Eltern behandelt hat. Dümmler (Kl. Schr. I, 221 f.) hat schon gesehen, dass Xenophon hier kynische Reflexionen vor Augen hat (vgl. Diog. ep. 21) und einem Original folgt, in dem diese Dankbarkeit nicht, wie in den Mem., an der Mutter, sondern am Vater exemplificirt worden, da ja die Wahl der Gattin § 4 und zumeist die Sorge für den Unterricht § 6 Sache des Mannes sind. So ist das innere Motiv des Capitels, die Structur kynisch, das äussere Motiv, die Incenirung xenophontisch. Wie sich schon früher vermuthen liess (S. 992), hat der Mustergatte Xenophon die Achtung vor dem Vater, die seine kynische Quelle predigte, auf die Mutter übertragen, um seinen Sokrates vor dem Verdacht zu schützen, dass er Xanthippe die Achtung versagte.

Da auch der Schluss des Capitels besprochen ist, erübrigt nur noch ein Blick auf § 7—10, die Widerlegung des sich vertheidigenden Sohnes. Sie enthält nur zwei Gedanken, und beide sind von kynischem Gepräge. Beides sind Vergleiche, und der Kyniker argumentirt ja mit Vorliebe analogistisch. Beide Vergleiche sind nicht natürlich, sondern paradox. Wer anders als ein Kyniker wird einen Vater vor dem Sohn die Mutter erst mit einem beissenden, ausschlagenden Thier, dann mit einem Schauspieler vergleichen lassen — und dieses, um Achtung vor ihr zu predigen! Der Kyniker liebt nicht nur die Thierparallele und speciell die drastische Metapher des *δάκνειν* und *λακτίζειν* (vgl.

Stellen S. 933. L. D. II, 21), die dem Autor des Cynegeticus und der Schrift De re equestri lustig dünkt, sondern die Vergleichung mit dem *ἄγριον θηρίον* scheint an dieser Stelle noch besonders im kynischen Original begründet zu sein (vgl. S. 997)! Aber auch gerade den andern Vergleich hier mit dem tragischen Schauspieler hat der Kyniker besonders und auch im Protreptikos cultivirt (s. Näheres S. 415 ff.), und die Thespisanekdote Plut. Sol. 29 zeigt, dass der fictive Solon auch das *ψεῦδος* der Schauspielkunst besprach, — Antisthenes hat ja auch *ἀλήθεια* und *ψεῦδος* in der Dichtung unterschieden (Dio or. 53 § 5). Der Sinn des Vergleichs ist ja der vom Kyniker besonders betonte Gedanke, dass es nicht auf die *λόγοι*, sondern auf das *ἔργον* und die Gesinnung ankomme. —

Mem. II, 3. Man hätte vielleicht zwischen der Elternliebe in II, 2 und der Bruderliebe in II, 3 zur Abrundung der Familienethik eine Predigt über Gattenliebe erwartet, und man kann diese Lücke nicht aus der antiken Missachtung des Weibes erklären; denn II, 2 predigt ja gerade Achtung vor dem Weibe. Ja, ich glaube, dass Xenophon, der typische gute Ehemann bei den Sokratikern (vgl. S. 734. 903 ff. 991), hier statt des Vaters im kynischen Original die Mutter als vorgeführten Gegenstand der Achtung einsetzte, gerade um den Familiensinn an seinem bei Sokrates bedrohtesten Punkte zu retten. Allerdings, Xanthippe selbst als Gesprächsfigur ernsthaft vorzuführen, war unmöglich, um so mehr, als der Protreptikos die Liebe als Kunst des Weisen, als Sache der *παιδεία* aufzeigt und der Gedanke einer *παιδεία* der Xanthippe schon im Symposion Lachen erregt (II, 10). Das Gattenbild der Xanthippe hatte ihm der hier lachende Kyniker verdorben, und so begnügt sich Xenophon, durch den Gatten die Mutter und so indirect die Gattin retten zu lassen. Nur Xanthippe's wegen hatte Xenophon im Oeconomicus Sokrates als lehrende Hauptfigur entthronen müssen. Er hätte ihn getrost die Technik der Olivenpflanzungen vortragen lassen. Sein Sokrates hätte Alles thun können, nur nicht bei der *παιδεία* seiner Gattin ernst bleiben, und so muss gerade bei diesem Thema Ischomachos eintreten. Und weil hier Sokrates als *σπουδάζων* versagt, und weil Xenophon im Oeconomicus (wo namentlich c. X deutlich wird, dass hier auch die Liebe als Sache der *παιδεία* behandelt auch das Thema eindrucksvoll und gründlich behandelt hat, verder Ki[illegible]er hier in den Mem.
erkennb[illegible] Hindernisse fallen weg für die Mahnung zur Bruder-

liebe, die auch der antisthenische Protreptikos unbedingt fordert. Denn im Schreckbild, das der λόγος προτρεπτικός vom Zustand mangelnder παιδεία entwirft, steht der Bruderzwist voran (Clit. 407 C; vgl. oben S. 409). Vgl. in den nachweislich antisthenischen Dioreden die ἐπιβουλεύοντες ἀδελφοὶ ἀδελφοῖς in der Tyrannis (or. I § 76) und das Gegentheil unter dem idealen βασιλεύς (or. III § 115). Aber den lautesten Preis der Bruderliebe lesen wir Antisth. Frg. 61, 25: ὁμονοούντων ἀδελφῶν συμβίωσιν παντὸς τείχους ἰσχυροτέραν εἶναι. Das gibt erschöpfend die Quintessenz von Mem. II, 3, die Melodie, die es variirt, und ich brauchte eigentlich über den antisthenischen Charakter des Capitels kein Wort hinzuzufügen. Doch sehen wir noch näher. Der antisthenische Protreptikos sucht die δικαιοσύνη als Harmonie in Haus und Staat, auf deren Herstellung sich der Kuppler Antisthenes versteht (Symp. IV, 64). Ich erinnere, dass auch die musikalische Parallele im λόγος προτρ. z. B. Clitopho 407 C echt kynisch ist. Wenn es hier heisst, dass nicht wegen musikalischer Unbildung, sondern wegen seelischer Disharmonie, wegen ἄγνοια Brüder und Staaten hadern und leiden, so singt der Kyniker L. D. VI, 104: γνώμαις γὰρ ἀνδρῶν εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις, | εὖ δ' οἶκος, οὐ ψαλμοῖσι καὶ τερετίσμασιν (vgl. auch Krates, Stob. Fl. 5, 63). Die ὁμόνοια im οἶκος wird nun im kynisch-protreptischen Alcib. I (vgl. I, 500) näher bestimmt als solche, ᾗνπερ πατήρ τε υἱὸν φιλῶν ὁμονοεῖ καὶ μήτηρ καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῷ καὶ γυνὴ ἀνδρί (126 E). Die letzte musste aus den genannten Gründen hier als Thema ausscheiden; von der ersten handelt II, 2, von der zweiten II, 3. Diogenes, der sich bei Xeniades als „guter Geist des Hauses“ bewährt (L. D. 74), muss ja auch dessen Söhne, die er erzieht (ib. 30 f.), in Eintracht gehalten haben. Im Weisengastmahl konnte der neidische Bruder des Cheilon (L. D. I, 68) Anlass zur Besprechung des Themas gegeben haben. Nun erscheint Antisthenes gerade im Symposion, das ja im Protreptikos spielt, als Kuppler, Harmoniestifter (Symp. IV, 61 ff.), und er spricht dort IV, 35 auch von Brüdern in sehr verschiedener Vermögenslage, wie schon Winckelmann, Antisth. Frg. S. 48 Anm. 1, gesehen, mit Anspielung auf den reichen Kallias, der seinen von Antisthenes geschätzten Bruder Hermogenes darben liess. Zugleich ist es gerade die Klage des Kynikers, dass die Habsucht den Familienzwist bewirkt (Luc. Cyn. 8), und der kynische Mythologe und Dichterinterpret hat das sicherlich an Atreus und Thyest (die Tragödie des Diogenes!)

und an dem von seinem Bruder übervortheilten Hesiod illustrirt. Und nun lesen wir im Anfang von Mem. II, 3: hältst du Schätze für nützlicher als Brüder? Dieser Anfang hat hier keinen rechten Sinn, da zwischen Chärephon und Chärekrates gar kein pecuniärer Differenzgrund angegeben wird. Aber der Kyniker beginnt wie immer auch hier (vgl. Symp. a. a. O.) damit, die äusseren Schätze zu entwerthen; er brandmarkt eben die Habsucht als Grund des Bruderhasses, und er hat sicherlich jene Frage passender dem reichen Kallias, dem Gastgeber im protreptischen Symposion, vorgehalten, der den Bruder bei Seite setzt. Bei dem kynisirenden Dio werden in der 38. Rede *περὶ ὁμονοίας* (!) § 45 die Brüder gepriesen, die nicht um die Erbschaft streiten und sie zertheilen, sondern sie in Gemeinschaft geniessen als *δίκαιοι* und wahre Brüder. Vgl. das Schreckbild des Diogenes vom *φιλοχρήματος δαίμων*, der um der *χρήματα* willen die Angehörigen missachtet (Dio IV § 91).

Und nun die Vorzüge des Bruders vor den *χρήματα* Mem. § 1: diese sind *ἄφρονα*, jener *φρόνιμος*, wie das bekannte kynische Idealprädicat lautet; vgl. zu ähnlicher kynischer Missachtung des todten *ἄφρον* gegenüber dem lebendigen *φρόνιμον* oben S. 197. 321. 473 f. Dann sei der Bruder *βοηθός*: Antisthenes preist ja Frg. 61, 25 das schützende Zusammenstehen der Brüder. Er hat natürlich wie immer auch für die *βοήθεια* der Brüder Dichter und Mythen citirt, sicherlich den Homervers, mit dem Plato in dem ja den antisthenischen Protreptikos kritisirenden Protagores (340 A) Prodikos zum *βοηθεῖν* antreibt, dann Herakles, der den Iolaos *τὸν ἀδελφιδοῦν βοηθόν* herbeiruft gegen die Sophistin Hydra Euthyd. 297 C, wo Plato anerkanntermassen auf Antisthenes anspielt, endlich den Spruch *ἀδελφὸς ἀνδρὶ παρείη* Rep. II, 362 D. Es ist auch sicher beabsichtigt, dass Plato die Lehre des antisthenischen Protreptikos hier im Anfang von Rep. II durch zwei Brüder und im Euthydemus an zwei Brüdern kritisiren lässt. Das Motiv der Bruderhilfe muss im Protreptikos angelegt sein, da es Plato in seiner Kritik copirt und karrikirt, indem er der Euthydemusfigur des agonistischen Protreptikos den Fechtmeister Dionysodor als mitwirkenden Bruder in den Arm hängt (vgl. I, 375 f.).

Die anticapitalistische Argumentation des Kynikers spielt in § 2 weiter: sonderbar sei es, wenn Einer seine Brüder scheel ansehe, weil er nicht ihr Vermögen auch besitze, und nicht auch die Bürger — aus demselben Grunde. So macht es der Kyniker

immer: er findet etwas „sonderbar" und schlägt es durch eine Parallele, und gerade der Parallele, ja Einssetzung des Privaten und Oeffentlichen sind wir schon öfter bei Antisthenes begegnet und werden ihr noch begegnen. „Sie bedenken nicht, dass es besser ist, in Gemeinschaft mit Vielen ἀσφαλῶς τἀρκοῦντα ἔχειν als allein in Gefahren allen Besitz der Bürger," — da haben wir genau die gerade im Protreptikos ausgeführte kynische Antithese: ἀσφαλῶς τἀρκοῦντα haben im socialistischen Zustand des κοινὰ τὰ τῶν φίλων und dem gegenüber der stets gefährdete Reichthum des Alles an sich reissenden Tyrannen (vgl. S. 697 ff. 701 ff.). Und all' diese Motive ἀρκοῦντα ἔχειν der Brüder, vom Elend des habsüchtigen Tyrannen u. s. w. klingen ja auch in der Programmrede des Antisthenes Symp. IV, 35 ff. an.

§ 3 f.: Und Sklaven und Freunde erwerben sie sich als Helfer und vernachlässigen die Brüder, als ob es nicht zur φιλία besonders beiträgt, von denselben Eltern geboren und gemeinsam aufgezogen zu sein, da selbst die wilden Thiere für ihre συντρόφους empfinden. Wann hätte der Kyniker nicht die θηρία herangezogen? Antisthenes spricht Frg. 61, 25 von der συμβίωσις der Brüder, und die φιλία der σύντροφοι hat er sicherlich für seine resp. seiner idealen Spartaner und Perser Syssitien (vgl. oben S. 753), die sich ja auch als „Philitien" deuten liessen, angeführt (vgl. noch Dio II § 44). Wirklich lesen wir bei dem copirenden Xenophon Cyr. II, 1, 28 die Liebe der Zeltgenossen verglichen mit der der συντρεφόμενα θηρία; s. auch die Hundetreue (!) der ὁμοτράπεζοι ib. VII, 1, 30 und VIII, 2, 4, und ib. VIII, 7, 14 heisst es: οἰκειότεροι καὶ σύσσιτοι ἀποσκήνων, und zwar dies gerade auch als Argument in der grossen Rede für die Bruderliebe, wo der Appell an gemeinsame Abstammung und Erziehung und zugleich der folgende Satz der Mem., dass die Menschen die συνάδελφοι mehr achten und in Ruhe lassen als die ἀνάδελφοι, weit schöner und ausführlicher wiederkehrt (s. ib. § 14 ff. 23). Ja, die ganze Weisheit des Sokrates in Mem. II, 3 ist nur ein schwacher Abklatsch der Kyrosrede Cyr. VIII, 7, die hier gerade (s. nam. § 14 ff.) auf eine stark rhetorische Vorlage weist und der Bruderliebe eine Resonanz giebt in der kynischen Consolation, für die sie oben herangezogen ist. Es giebt aber noch einen einfachen Grund dafür, dass diese Mahnrede der persischen Prinzen zur Bruderliebe und zum Gehorsam des Jüngeren gegen den Aelteren Xenophon erst suggerirt worden ist: seine wichtigste Lebensthat schlug ja dieser Lehre in's Gesicht,

war ja die Unterstützung des Bruderstreites im persischen Königshaus und gerade des sich empörenden jüngeren Bruders gegen den älteren. Antisthenes aber mag in seinem Kyros gerade durch diese Empörung zu solcher Predigt angeregt worden sein. Sein Satz von der Einigkeit der Brüder als *τεῖχος ἰσχυρότατον* (Frg. 61, 25) war jedenfalls auch politisch begründet. Auch hier in den Mem. § 15 f. wird gefordert, dass der Jüngere dem Aelteren entgegenkommen soll, und es wird genau wie in der Kyrosrede damit begründet, dass man auch sonst vor dem Aelteren ausweiche und aufstehe, — das aber war in der kynisch-xenophontischen Panegyrik als Sitte des idealen Persien (Cyr. a. a. O. § 10) und Sparta (Resp. Lac. IX, 5) hervorgehoben in sichtlichem Gegensatz zu der (aus Ps. Xen. de rep. Ath. bekannten) nivellirenden Pietätlosigkeit Athens: man sieht wieder, dass hier in den Mem. das Gespräch in der rein attischen Sphäre nicht original, sondern übertragen ist. Zur kynischen Schätzung des Alters vgl. oben S. 537 ff.

Dazwischen, Mem. § 5—14, also in dem Grundstock des Capitels, lehrt nun eben „Sokrates“ jene *σοφία* des *ἀρέσκειν*, jene *ἐπιστήμη* der *φίλτρα*, die der xenophontische Sokrates selbst Symp. IV als die Kunst des Antisthenes bezeichnet. Und das specielle Recept dieser Liebeskunst wird nun natürlich zunächst (§ 7 und 9) echt kynisch durch zwei Thiervergleiche illustrirt, und zwar durch die besonders antisthenischen Beispiele des Pferdes (vgl. Frg. 34, 3. 57, 5. Dio I § 17 ff. IV § 78. S. 838) und des Hundes, über deren klug gewinnende Behandlung hier auch Xenophon ein Wort mitzureden hat, worüber man in Cynegeticus und De re equestri nachlesen mag. Dieses Recept besteht in der soeben als kynisch begriffenen Forderung des Entgegenkommens, im Princip der Gegenseitigkeit. Die Kunst der *φιλία* und die Lehre der *δικαιοσύνη* sind eben für Antisthenes eins. Denn die Liebe wird ihm eben gewonnen durch das Entgegenkommen als Dankbarkeit, im Drang nach Vergeltung, in der ihm ja die Gerechtigkeit besteht. Und thatsächlich lesen wir im Clitopho, dieser unbezweifelbaren Kritik des antisthenischen *λόγος προτρεπτικός* (vgl. oben S. 422 ff.), als dessen These die Einheit der *φιλία* als *ὁμόνοια* (vgl. Antisth. Frg. 61, 25) mit der *δικαιοσύνη* (409 D E). In voller Consequenz zu dieser Fassung der Gerechtigkeit als Vergeltung verkündet der Protreptikos zunächst als *δίκαιον*: den Feinden zu schaden, den Freunden zu nützen (Clit. 410 A; vgl. die Protreptikoskritik Rep. I) — übrigens zugleich eine gorgia-

nische These, die zum Gorgianisiren des Protreptikos passt (vgl. Palam. 18. L. D. VI, 1). Und wer heisst nun hier Mem. § 14 nach „Sokrates“ des höchsten Lobes werth? Der den Feinden im Uebelthun, den Freunden im Wohlthun zuvorkommt. Es ist die These des antisthenischen Sokrates im Protreptikos, die der platonische Sokrates Crit. 49 mit auffallender Entschiedenheit von sich abweist. Die Xenophongläubigen aber mögen nur weiter hier vor einem ihnen unlösbaren Räthsel stehen bleiben.

§ 16: Chärephon werde nachgeben. Denn die gemeinen Naturen gewinne man nur durch eine Gabe, den *φιλότιμος*, *ἐλευθέριος*, *καλοκἀγαθός* aber schon durch Freundlichkeit. Genau so unterscheidet Ischomachos an kynisch klingender Stelle Oec. XIII, 9 (vgl. S. 94. 517 f.) die nur materiell ködernde *παιδεία* für Sklaven und Thiere und die blos aufmunternde höhere *παιδεία* für die *φιλότιμοι*. Der *φιλότιμος* (vgl. S. 516) der *καλοκἀγαθός* (vgl. S. 355. 420. 739 etc.) ist der Erwählte der kynischen *παιδεία*. Der agonistische Protreptikos will den Ehrgeiz auf die Tugend, die *δικαιοσύνη* = Kalokagathie (Antisth. Symp. III, 4) lenken; der Kyniker fordert Wettkämpfe der Kalokagathie resp. *δικαιοσύνη* (Stob. fl. III, 4. 111 Hs., vgl. S. 517), und so spricht auch hier Mem. § 17 „Sokrates“ von *ἀγῶνες* im *εὐεργετεῖν λόγῳ καὶ ἔργῳ* (vgl. § 8) — dem Kyniker gilt ja alles nur *λόγῳ καὶ ἔργῳ*. Zur Mahnung der Mem. hier, den grollenden Bruder zum *φίλος* zu machen, vergleiche man das Stob. fl. 84, 20 für die Bruderliebe citirte sokratische Apophthegma, das dem im Groll sprechenden „ich will zu Grunde gehen, wenn ich mich nicht an dir räche“, antwortet, „ich will zu Grunde gehen, wenn ich dich nicht zum *φίλος* mache“. Da haben wir den Inhalt unseres Kapitels weit pointirter und drastischer zusammengefasst. Wer wird dieser uns verlorene Sokrates anders sein als der kynische, der Sokrates des Kupplers Antisthenes?

Der Schluss § 18 f. ist etwas abrupt angesetzt: Xenophon hat sich eben aus seiner Vorlage das Argument als letzten Trumpf hervorgeholt, das seinem frommen Gemüth das wirksamste schien. Die Gottheit habe wie die beiden Hände und Füsse, so auch Brüder zu gegenseitigem Nutzen bestimmt, ja diese zu grösserem, weil sie weit getrennt für einander wirken können. Wäre es nun nicht *πολλὴ* (!) *ἀμαθία* (!) *καὶ κακοδαιμονία* (!) das zum *ὠφελεῖν* (!) bestimmte zum Schaden zu brauchen? Das ist der Scheltton des praktischen Kynikers. Die kynische Theologie ist praktisch-intellektualistisch, ist Teleologie, Vorsehungs-, Welt-

ordnungsglaube, darum dem Monotheismus zugeneigt. Wir haben hier § 18 f. den einen Weltgott (ὁ ϑεός) des Antisthenes (Frg. 22, 1), und die Teleologie bei Xenophon hat sich auch sonst als kynisch erwiesen (vgl. I, 549. II, 380 ff. 473 ff.). Nach dem Kyniker sind Welt und Leben göttlich eingerichtet, ist der Leib des Menschen mit allen Gliedern und Organen durch die göttliche πρόνοια zweckmässig gebildet, sind z. B. auch Mann und Weib körperlich zu bestimmten Lebensformen prädestinirt (vgl. oben S. 380), und die kynische Paränese ging eben überall darauf aus, den Menschen vorzuhalten, dass sie ihrer natürlichen Bestimmung, der göttlichen Einrichtung zu ihrem eigenen Schaden untreu geworden (vgl. S. 466 ff.). So gerade argumentiren hier die Memorabilien und ich erinnere, dass das Ziel ihrer Paränese, der praktisch sociale Werth der brüderlichen Eintracht, von Antisthenes Frg. 61, 25 ganz absolut ausgesprochen ist und doch auch begründet worden sein muss. Aber wir brauchen nicht weiter zu suchen; denn wir lesen genau dieselbe Argumentation wie in den Mem.: dass Genossen nützlicher sind als Augen, Hände u. s. w., ausgeführt in zwei am sichersten kynischen und gerade antisthenischen Dioreden I § 32 und III § 104 ff. (vgl. S. 374 ff. 398 ff.), und an der ersten Stelle wird dafür auch der bildende ϑεός in Anspruch genommen.

Nun liegt es nicht gerade nahe, selbst für den immer vergleichenden Kyniker, Brüder mit Händen und Füssen zu vergleichen. Wie kam dieser Gedanke? Man beachte, dass der kynische Dio an beiden Stellen Augen und Ohren als Vergleichsobjecte voranstellt, und dass auch Xenophon § 19 noch die Augen und anderes Binäre (ἀδελφά) am Menschen hinzufügt, worunter zunächst doch wohl die Ohren verstanden sein müssen. Der Vergleich soll Chärekrates bestimmen, sich durch Entgegenkommen, durch εὐεργετεῖν die ihm fernhin nützende φιλία des Bruders zu erwerben. Dazu vergleiche man Cyr. VIII, 2, 10 ff.: Kyros erwarb sich, durch Gaben und Ehrungen εὐεργετῶν, die sog. Augen und Ohren des Königs, d. h. Leute, die ihm als ferne Spione „nützten". Es ist also klar, dass nicht Sokrates, sondern Persien das Bild der Körperorgane für den nützlichen Genossen geliefert hat, wie dies Reich auch gerade wegen der Fernwirkungen seiner inneren Organisation Xenophon wohl nach Antisthenes' Kyros Problem wird (Cyr. I, 1, 3 ff.). Aber es lässt sich nachweisen, dass die moralische Anwendung dieser persischen Bezeichnung auf die φιλία nicht von Xenophon, sondern vom

Kyniker stammt. Xenophon polemisirt Cyr. a. a. O. 11 gegen eine Auffassung, die nur von einem Königsauge spreche, das wenig nütze. Wen er hier berücksichtigt, zeigt Dio III § 118f., wo der Perserkönig getadelt wird, weil er nur ein „Auge" beliebig ernannt habe, während dem ἀγαθὸς βασιλεύς, der sich eben als Meister der φιλία zeigte, οἱ φίλοι πάντες εἰσὶν ὀφθαλμοί. Und wie sollte er nicht, heisst es weiter, vornehmlich φιλοίκειος καὶ φιλοσυγγενής sein, da er seine nächsten Angehörigen als Theil seiner eigenen Seele betrachtet (vgl. noch Diogenes Stob. IV p. 168, 10 M.)? Hier haben wir aus kynischer Quelle das Bild der Erweiterung des eigenen Wesens für die φιλία (vgl. auch Dio I § 32) und noch gesteigert für die Familienliebe und eben angeregt durch die persische Institution, und Xenophon muss die Quelle Dio's hier kennen, da er auf sie Rücksicht nimmt. Nun ergab ein ausführlicher Nachweis S. 374ff., dass Dio gerade in dieser III. Rede am deutlichsten Punkt für Punkt, ja bis zu wörtlicher Citirung von Antisthenes abhängt. Dazu kommt, dass ja Antisthenes über Kyros und seine βασιλεία schrieb, ferner dass er gerade schon den kynisch so wichtigen κατάσκοπος betonte (vgl. Norden, Jahrb. f. Philol. Spl. 19 S. 377f., u. Plut. quom. adul. p. 169 Bern.), den seine rege Phantasie leicht als Auge und Ohr verbildlichen konnte (wie auch Schopenhauer das Auge den Späher, das Ohr den Wächter nennt), und das um so mehr, als er, wie sein Schriftentitel im 10. Bde. zeigt, den κατάσκοπος gerade als Organ, im Verhältniss zum κύριος, nach der einen Lesart sogar wieder zu Κῦρος fasste. Dass aber die vielen „Augen" des Königs nur eine zum Lob der φιλία gebildete theoretische Construction sind, der Xenophon nur a. a. O. nachgiebt, ersieht man aus Cyr. VIII, 6, 16, wo er ganz ruhig wieder von dem einen, eben historischen Königsauge spricht, das er doch VIII, 2, 11 nicht zugeben wollte.

b. Die kynische Freundschaftspredigt in Mem. II, 4–6.

Es bedarf keines langen Beweises, dass die folgenden Capitel II, 4—6, denen man am besten auch II, 10 anreiht, als Mahnreden zur φιλία unter dem Zeichen des Antisthenes stehen. Der Kyniker, dem auch darin der Stoiker folgt, ist der eigentliche Lobredner und Apostel der φιλία in der Antike. Das kommt am stärksten darin zum Ausdruck, dass er sich, den Weisen als solchen in unmittelbare Beziehung setzt zur Liebe. Antisthenes lehrt: Der Weise ist liebenswerth und φίλος τῷ ὁμοίῳ (Frg. 15, 2);

er liebt und weiss allein, wen man lieben soll (ib. 29, 2). Und so ergab sich, dass wohl Antisthenes den Terminus *φιλοσοφία* bestimmt hat als *φιλία* in der *σοφία* (vgl. S. 636 f.). Die *ἀμαθεῖς* und die Schlechten, die ja für den Kyniker identisch sind, können an sich dem *φιλοσοφῶν* nicht *φίλοι* sein (vgl. Antisth. Frg. S. 45), aber die Guten = Weisen sind *φίλοι* (ib. 15, 2). Er beklagt den in der Freundschaft Unglücklichen (L. D. VI, 68), moquirt sich über den, dem eine „Sardelle“ die Freundschaft zerstört (ib. 36), und mahnt, dass man dem Freund wohlthue, damit er noch mehr Freund werde, und dem Feind, damit er Freund werde (cod. Vat. Gr. 633 f. 121r). Er erbittet es sich von den Göttern, den Freunden nützlich zu sein (Jul. VI, 199 C). Er sucht und fordert in der Freundschaft völlige äussere und innere Gemeinschaft. Man soll für den Freund nur offene Hände haben (L. D. VI, 29). Es ist ein Zurückfordern, kein Fordern, wenn der Bedürftige sich an den Freund wendet (ib. 46). Denn *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* ist die Lehre des Kynikers (ib. 37. 42), und er definirt einen Freundschaftsbund als eine Seele in zwei Leibern (Stob. IV, p. 168, 10 M).

Wichtiger noch für uns ist nun, dass Xenophon selbst ausdrücklich den Freundschaftscultus als Charakteristicum des Antisthenes verkündet. Er führt ihn nicht nur vor als einen, dem die Freundschaft mit Sokrates über Alles geht, und der selbst allen Freunden neidlos an seinem Reichthum, d. h. an seiner Weisheit (eben als *φιλό-σοφος*), Antheil giebt (Symp. IV, 43 f.), sondern er zeigt als besondere Leidenschaft und Fähigkeit des Antisthenes die Kuppelei, das *φίλους ποιεῖν* (ib. 61 ff.); ja mehr, er lässt ihm (ib.) diese Charakteristik von Sokrates zurückgeben, eben weil Antisthenes sie Sokrates gegeben. Xenophon also sagt so klar wie möglich: der Cultus der *φιλία* ist Sache des antisthenischen Sokrates. Und nun das Letzte: Xenophon deutet das auch hier in den Mem. an, indem er eins unserer Capitel Antisthenes widmet, d. h. ihn zum Gesprächspartner (nicht Opponenten!) des Sokrates macht, wo ein Anderer getroffen werden soll. Und hier II, 5, 3 lässt er Antisthenes bekennen: ein *φίλος* kann mir alles Geld und alle Mühen werth sein. — Ich möchte hier nur noch erinnern, dass wir den antisthenischen *φιλία*-Cultus gerade mit der socialen Deutung der *φιλο-σοφία* beim xenophontischen Sokrates bereits bei der zweiten Antiphondebatte kennen gelernt haben. Der Sokrates dort I, 6, 14, der wie Andere an Pferden u. s. w. so für sich an Freunden Freude hat, findet seine

Parallele nicht nur bei Epictet diss. III, 5, 14, sondern auch bei dem noch stärker kynisirenden Dio III § 128 und im Lysis 211 E, wo Plato den Kyniker citirt (*νὴ τὸν κύνα!*), um seine Freundschaftstheorie zu widerlegen.

Es bedarf einiger Worte über die Motive und Grundzüge des kynischen *φιλία*-Cultus. Denn dieser Socialcultus scheint dem Individualismus, der überall als Grundwesen des Kynismus hervortrat, zu widersprechen. Doch ich meine eben, er ist gerade aus ihm zu verstehen. Im Kyniker ist der Individualismus so extrem geworden, dass er in's Sociale umschlägt (vgl. S. 967 ff.). Es ist ja überhaupt nicht möglich, Lebensanschauungen und Lebensbedürfnisse einfach aufzuheben; sie können nur so gedrängt, geschoben werden, dass sie sich umformen zum Complement des drängenden Triebes. Und nun ist die *φιλία* gerade das Complement des Individualismus, die sociale Form, die ihm am meisten entspricht. Denn sie ist die freieste Socialform, die allein die Selbständigkeit der Einzelnen bestehen lässt. Ich erinnere wieder, dass der Individualismus des 18. Jahrhunderts und dass selbst Stirner die Freundschaft schätzte. Der Individualismus zerstört Alles bis auf das Individuum, und das Individuum gebiert ihm ein neues Sociale. Denn es giebt ja ein Sociales im Individuum, die sociale Gesinnung, die Liebe, die *φιλία*, — das bleibt auch dem, der alle äusseren, gegebenen, objectiven, socialen Bande gelöst hat; das betont er statt ihrer, und in dies subjective Band formt er sie um. Der Kyniker als Individualist und Subjectivist betont die Freiheit und die Gesinnung und darum das freie und rein innerliche Socialband der Liebe und Freundschaft. Aber dieser Drang zur Innerlichkeit hebt die *φιλία* nicht nur über die realen Socialbande, sondern auch über alle materiellen Werthe. Der Kyniker betont die Seele, die Person, das Lebendige gegenüber dem *ἄψυχον* und *ἄφρον*. Darum besser eine Freundesseele als alle Güter und Schätze! Der Kynismus ist eine Secte der Armuth. Die Armuth drängt zum Communismus; sie bedarf der Freundeshand. Daher der geldfordernde Kyniker eine so häufige Figur (vgl. S. 752); daher die Mahnung, dass man für den Freund eine offene Hand haben soll, dass das Fordern des Freundes kein Fordern ist; denn *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* (s. Stellen vor. S.). Und eine Secte ist der Kynismus, nicht bloss eine Lehre; eine paradoxe Lebensform, eine Gemeinschaft, die gegen die *πολλοί* steht und darum in *φιλία* zusammenhalten muss. Dem Kyniker wird alle Theorie praktisch; er betont Vernunft, Geist, Seele, aber nur,

sofern sie als Wille, Neigung, Trieb praktisch werden. Jeder Willensact aber ist ein Wählen, Sich-entscheiden; jedes subjective Hervortreten zeigt sich in Zuneigung oder Abneigung; vor jeder praktischen Tendenz spaltet sich die Welt in Für und Wider, Gutes und Schlechtes, Erwünschtes und Verwerfliches. Weil er Praktiker ist, darum zerlegt sich dem Kyniker Alles in *φίλα* und *ἐχθρά*. Und wie er sich als steter Kämpfer wider das Böse fühlt, genau so ist er Freund und Genosse des Guten. Der Mann des Agon und der Mann der *φιλία* bedingen sich gegenseitig im Kyniker. Es ist das Wesen des *κύων*, *διακριτικός* zu sein, *τὸν φίλον καὶ τὸν ἀλλότριον ὁρίζων*, und gegen den *φίλος* freundlich, gegen den *ἐχθρός* feindlich zu sein (Antisth. Frg. S. 9). Die ganze kynische Existenz bewegt sich in dieser unaufhörlich betonten Antithese, der Kyniker fühlt sich als Wirkender für die Freunde gegen die Feinde (vgl. Antisth. Frg. 47, 6. 62, 35. 64, 43. L. D. VI, 68. Stob. Fl. 13, 27. Gnom. Vat. 194. Anton. et Max. p. 250. 260 etc.). So liegt die Pflege der *φιλία* im Grundwesen des Kynismus, aber nicht des reinen, sokratischen Intellectualismus.

Weil er aber praktisch, beweist der Kyniker den Werth der *φιλία* auch praktisch, utilitarisch. Vgl. die *φιλία* als *ὠφελιμώτατον*, *συμφορώτατον*, den *φίλος* als *χρήσιμος* etc. in den antisthenischen Dioreden I (nam. §§ 30. 35) und III (in dem ausführlichen Enkomion der *φιλία* §§ 86—122, nam. §§ 94. 100. 104 ff.). Es ist erstaunlich, wie dieser kynisch-utilitarische Zug die Capitel Mem. II, 4. II, 5 und II, 10 ausschliesslich und im Wesentlichen auch II, 6 beherrscht. Beim Kyniker lässt der Universalsinn bisweilen wenigstens den reineren Socialtrieb in der *φιλανθρωπία* durchklingen. Xenophon aber versteht und schätzt am Kynismus wesentlich nur den derb praktischen Zug. So findet sich hier in den Lobreden auf die Freundschaft kein lyrischer, geschweige sentimentaler Hauch, nichts von dem Glück der Sympathie, der Theilnahme, der Aussprache, des Vertrauens, kurz, nichts von dem, was nicht bloss ein Schwärmerbrief vor hundert Jahren, sondern was ein ruhiger Moderner hier zu sagen hätte. Nichts als der rohe Nutzen ist hier Argument, und der *φίλος*, von dem hier geredet wird, ist im Grunde garnicht der Freund, sondern vielleicht der Genosse, richtiger aber der Helfer, dessen Nützlichkeit abgeschätzt wird. Ja, der ganze Inhalt von II, 4. II, 5 und II, 10 besteht darin, dass der Nutzwerth des Freundes [illegible] dem des Sklaven gemessen und höher befunden und dem-
gelernt hat [illegible]e Behandlung gefordert wird. Und die Schätzung
Pferden u. s.

geschieht sogar noch roher, concreter. Der Freund ist einfach ein κτῆμα (wie auch in den Dioreden I § 30. III § 86. 90 ff., vgl. den φίλος πολλοῦ ἄξιος Diog. ep. 49), das seinen Taxwerth hat, verschieden nach den Verhältnissen und nach dem Exemplar. II, 10 mahnt, sich jetzt einen Freund zu kaufen, weil sie gerade billig zu haben sind, und II, 5 findet die Freunde verschiedenartig wie die Sklaven, einen ½ Mine werth, einen 2, einen 5, einen 10 Minen, einen 1 Talent (Nikias hier als Sklavenbesitzer grössten Stils interessirt Xenophon ebenso in den Πόροι IV, 14), und es ist garnicht darüber zu reden, ob das antisthenisch gedacht ist; denn es ist ja der arme Kyniker selbst, den es Xenophon, wohl nicht ohne Lächeln, hier aussprechen lässt, dass ihm ein Freund noch nicht ½, einer mehr als 2 Minen werth sei, dass er einen um 10 Minen, einen mit allen Mühen und Schätzen kaufen möchte. Und so wird auch im vorhergehenden Capitel, das schon als reine, dialogfreie, stark rhetorische Predigt gegen die πολλοί so unsokratisch, aber so gut antisthenisch ist, mit dem vollen Munde des Kynikers der φίλος als πάγχρηστον und παμφορώτατον κτῆμα gepriesen (φιλία als κάλλιστον, ὠφελιμώτατον, συμφορώτατον, ἥδιστον etc., κτῆμα in den für Antisthenes erwiesenen Dioreden I § 30. III § 86. 90 ff. 94 ff.) und nicht nur gefordert, dass man die Zahl seiner Freunde kenne (als ob sie Waare sind!), sondern der Freund der Reihe nach verglichen mit Häusern, Aeckern, Sklaven, Rindvieh, Geräthen, noch einmal mit Sklaven, mit Pferden, Viehgespann, Händen, Augen, Ohren, Füssen und schliesslich mit Fruchtbäumen — und all' das in sechs Paragraphen! Solche Vergleichswuth hat nur der Kyniker. Der Vergleich der φίλοι mit den körperlichen Organen, namentlich Augen und Ohren, liess sich soeben S. 1009 f. specieller als antisthenisch nachweisen. Die übrigen Vergleichsbeispiele sind auch nicht gerade sokratische, bürgerliche, sondern alle agrarischer Art, und in II, 10 ist ausdrücklich von dem Verhalten der Oekonomen die Rede. Der Landwirth Xenophon hatte sicherlich seine Freude daran, diesen Zug hervorzukehren; aber schon Antisthenes hat nicht umsonst einen Oeconomicus geschrieben. Doch es ist gerade auch bezeichnend, dass die Argumentation wirthschaftlich, die Tendenz aber eher das Gegentheil ist. Es passt zum Kyniker, dass zwei dieser drei Capitel eine Lanze für die Armuth brechen: II, 5 richtet sich gegen Einen, der seinen verarmten Freund verleugnet[1]), II, 10 mahnt, dem be-

[1]) Döring hat das Capitel missverstanden, wenn er a. a. O. S. 329

kanntlich armen Hermogenes, der hier gelobt wird, wie ihn ja gerade auch Antisthenes sonst schätzt (s. Näheres Winckelmann Antisth. Frg. S. 48 Anm.), und der jetzt billig zu haben sei, entgegenzukommen. Vgl. die Werthvergleichung der *φιλία* mit den Schätzen wieder in Dio III, nam. § 86. Plato macht sich den Spass, die Forderung, dass man die Freunde höher achten solle wie die Schätze, als banales Dogma der *πολλοί* (!) Kriton in den Mund zu legen (Crit. 44 C). Der Kyniker liebt ja auch gerade den Vergleich mit den Sklaven, der alle drei Capitel durchzieht, aber sie entwerthen eben im kynischen Sinn das Institut der Sklaverei, indem sie zeigen, dass der Freund nützlicher ist als der Sklave und alle Schätze. So steht hier, ungeahnt oder ungewollt von Xenophon, hinter dem Lob des Genossen gegenüber Sklaven und Schätzen die vom Kyniker ersehnte Umwandlung der feudalcapitalistischen Ordnung in einen idealen Socialismus und Communismus.

Wenn II, 10 damit beginnt, den zu tadeln, der lieber einem entlaufenen Sklaven als einem Freund nachläuft, und II, 5 zur Selbstprüfung auffordert, was man den Freunden werth sei, so wird man an den Kyniker erinnert, der seinem Sklaven nicht nachläuft (L. D. VI, 55), und der Dio X den Nachlaufenden verspottet und zur Selbsterkenntniss mahnt. Ueber die Selbsterkenntniss als kynisches Hauptprincip vgl. Weber, Leipz. Studien X, und öfter oben. Der Freund wird nun eben praktisch als *βοηθός* und als *προνοῶν* gezeigt. Antisthenes betont ja gern die *πρόνοια* (vgl. S. 469 ff. 654 f.) und hier speciell bei seinem persischen Augenvergleich für den *φίλος* (vgl. S. 1011) liegt es nahe; er hat den Freund gerade als *βοηθός* (vgl. S. 1006) und *σύμμαχος* (Antisth. Frg. 15, 2. 47, 6) gepriesen und auf diese praktische

meint, dass hier nicht Dieser, sondern der Verarmte und Verleugnete und mit ihm Antisthenes getroffen werden sollte. Zunächst giebt D. selbst zu, dass bei seiner Auffassung es auffällig, ja sinnlos ist, dass hier die Anwesenheit des Verleugnenden statt des Verleugneten hervorgehoben wird. Das zeigt eben, dass Jener und nicht Dieser getroffen werden soll, ähnlich wie I, 3, 8 und IV, 2 öfter der als anwesend Vermerkte indirect belehrt wird. Sodann müsste ja Sokrates hier Verfechter des Reichthums gegen die Armuth sein, während er doch gerade hier wie sonst zeigt, dass ein Freund so viel, ja mehr noch als Geld werth ist, also auch ohne Geld, auch verarmt, Werth haben kann, während der Reiche als Freund minderwerthig sein kann. Damit fällt auch die Möglichkeit hin, dass Antisthenes hier mit getroffen sein könnte, der ja zudem hier Sokrates nur voll zustimmt, ja ihn übertrumpft und von ihm ja im Symposion als urtheilsfähiger Meister der *φιλία* gepriesen wird.

Genossenschaft grossen Werth gelegt (s. ib., vgl. Dio I § 31 und die grosse Lobrede auf die φιλία III §§ 86—122). So wird nun hier Mem. II, 4, 6 im häufenden Stil seiner Rhetorik der Freund als συνεπισχύων, συμβοηθῶν, συναναλίσκων, συμπράττων, συμπείθων besungen. Diesem so nützlichen Freunde gegenüber wird hier unaufhörlich die ἐπιμέλεια (! vgl. S. 992) gefordert, die darin bestehe, dass man den kranken Freund pflege (II, 4, 3. II, 10, 2), dass man durch entgegenkommendes ὠφελεῖν seinen Vergeltungstrieb weckt (II, 10, 3 ff.). Das Kynische des letzten Motivs bedarf jetzt keiner Worte mehr, und über die Krankenpflege in der kynischen φιλία steht das Genügende Epict. III, 22, 62 f.; vgl. auch Dio III § 100.

Nur das grosse Capitel über die φιλία, Mem. II, 6, verlangt noch eine besondere Betrachtung. Döring sagt mit Recht von diesem längsten rein dialogischen Capitel der Mem.: es ist so reich an unerwarteten Wendungen und plastischen Detailzügen, dass seine sokratische Authentie nur unter der Annahme einer sofortigen Aufzeichnung durch Xenophon behauptet werden kann (S. 331). An eine solche mag nun glauben, wer will, und er mag dabei Xenophon sich plötzlich die Augen verbinden lassen gegen die doch nun einmal von ihm selbst citirte und gepriesene φιλία-Behandlung des antisthenischen Sokrates. Doch hier, wo Xenophon mehr ausladet, tritt es am reinsten zu Tage, dass er bis in's Einzelne die „Kuppelei“ des Antisthenes copirt. Sie hat ihre originale Stätte im Symposion des antisthenischen Protreptikos. Und nun finden wir hier nicht nur als Gesprächsfigur Kritobulos, den Erotiker des Symposions, sondern wir hören auch öfter durch die protreptische σπουδή die gleichzeitige symposiastische παιδιά durchbrechen (s. S. 1019). Zunächst allerdings klingt es schwer ernst, wenn als Thema angegeben und behandelt wird, φίλους ὁποίους ἄξιον κτᾶσθαι (vgl. Dio III, 129 f. Epict. π. κυν. III, 22, 63). Doch wird es ewig vergeblich sein, Xenophon als systematischen Kopf und Dispositionsmuster beim Wort zu nehmen. Wie seine Κύρου παιδεία nur im Anfang dem Titel entspricht und mit der Hauptmasse darüber hinausschweift, wie in den Mem. der apologetische Anfang bald vergessen ist, so gilt auch hier speciell jenes Thema nur für § 1—7, also noch nicht für 1/6 des Capitels. Statt nun den Erotiker Kritobulos sein φιλία-Thema vorbringen zu lassen, lässt Xenophon Sokrates mit der Thür in's Haus fallen: Sage mir, Kritobulos, wenn wir eines guten φίλος bedürfen (!), wie werden wir ihn auswählen? Muss er nicht πρῶτον — und nun

kommen seine negativen und positiven Eigenschaften. Wir kennen dies kynisch-xenophontische πρῶτον, dem kein δεύτερον folgt, aber wir errathen auch, was hier als erste Eigenschaft gefordert wird: was gerade der Kyniker als Grundeigenschaft fordert, die ἐγκράτεια, und sie rückt natürlich mit all' ihren Specialitäten an als Beherrschung γαστρός τε καὶ φιλοποσίας καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ἀργίας; ich habe oben diese kynische Liste zur Genüge durchgenommen. Dann soll der Erwählte αὐτάρκης sein (§ 2), — verlangt man noch deutlicher das kynische Ideal? Dann soll er von Habsucht frei sein, die ja der Kyniker in den Tod verabscheut; ferner soll er fähig und geneigt sein zum ἀντευεργετεῖν, — denn das Gegentheil ist dem Kyniker eine Schande und offenbare Ungerechtigkeit (vgl. S. 997 und zum φιλεῖν eines Dankbaren Dio I § 20). Im Ganzen entscheidend ist der kynisch-praktische Gesichtspunkt (ἀνωφελής § 3 u. 4, λυσιτελεῖν § 5); der ἀγαθὸς φίλος ist eben wieder nicht der gute Freund, sondern der brauchbare Genosse. Woran wir ihn erkennen? Natürlich nicht an seinen λόγοι, sondern an seinen bisherigen Thaten, antworten §§ 6 f. gut kynisch. Beim ἱππικός sei's ja ebenso, — das ist der antisthenische Lieblingsvergleich (vgl. S. 1007), und Xenophon ist der Letzte, ihn zu streichen. Auch der Vergleich mit der Plastik ist antisthenisch; vgl. oben S. 321 und Diog. ep. 18: dass er ein Mensch ist, erkennst du aus seiner Statue; dass er ein Philosoph ist, aus seinem Leben. Die Hauptsache aber ist, dass diese ganze erste Erörterung über die richtige Wahl des φίλος schon durch Antisth. Frg. 29, 2 unter das Zeichen des Kynikers gestellt ist, da es dort heisst: der Weise weiss allein, wen man lieben soll. Und ausdrücklich spricht der xenophontische Sokrates gerade Antisthenes die Fähigkeit zu, die ὠφελίμους, um die es sich ja eben hier handelt, zu erkennen und dann sie zu Freunden zu machen (Symp. IV, 64).

Dieses Zweite, also die vom xenophontischen Sokrates Antisthenes zugewiesene Fähigkeit des φίλον ποιεῖν, wird nun hier im folgenden Stück Mem. § 8—13 eingeführt und § 28 ff. näher behandelt, und zwar genau mit den uns schon vom antisthenischen Symposion bekannten (vgl. S. 717 ff.) Motiven der Liebesjagd (§ 8 f. 28 f. 33. 35), der ἐπῳδαί (§ 10 ff. 31) und der φίλτρα (§ 10). Antisthenes spielt den Erotiker (Frg. 29, 2) und den ἐπῳδός (vgl. S. 719 etc.), und der σύνθηρος (§ 35), als den sich Sokrates hier anbietet, ist der kynische Weise, ist ja der κύων (vgl. S. 717). Es wird uns also hier in allen Zügen die an-

tisthenische Kupplerkunst vorgeführt. Diese antisthenische Kunst des ἀρέσκειν (§ 29; vgl. Antisth. Symp. IV, 59 ff.) reicht bis zum πόλει ἀρέσκειν, zum politischen φίλους ποιεῖν (§ 13; vgl. dazu Antisth. Symp. IV, 60. 64). Dass Homer citirt und gedeutet wird (§ 11. 31), ist bei einer antisthenischen Vorlage selbstverständlich. Und natürlich ist auch, dass Xenophon als πρῶτον (wieder einmal!) das Götterurtheil, die (aber auch dem Kyniker wichtige) Mantik fordert (§ 8, vgl. z. B. den Kyniker Stob. IV p. 292, 33 M), und dass dem Autor des Cynegeticus die Jagdbilder Spass machen, die aber, wie gesagt, schon in der Begründung des Kynikernamens, im Begriff des κύων stecken.

Ich brauche nicht zu sagen, dass die Liebesjagden, Liebestränke, Zaubergesänge, kurz die Liebeswissenschaft (§ 30 f.) hier ebenso paidiastisch zu nehmen sind wie dieselben Ausdrücke im Hetärencapitel Mem. III, 11 (vgl. oben S. 717 ff.). Hier wie dort lacht die erotische Symposiastik des antisthenischen Protreptikos. Oder will man z. B. § 30 ff. mit tragischem Pathos sprechen? „Ja, Sokrates, ich lechze schon nach so einer Jagdkunde für Menschen, zumal wenn ich dadurch edle Seelen und schöne Leiber erwische." „Doch handgreiflich Attackirte festzuhalten, vermag meine Wissenschaft nicht, und ich bin überzeugt, dass die Menschen die Skylla nur wegen ihrer Handgreiflichkeiten fliehen, während sie sich von den zurückhaltenderen Sirenen fangen lassen." „Gut, ich will die Hände nicht heranbringen." „Wirst du aber auch nicht Mund an Mund heranbringen?" „Sei ruhig, ich werde es niemals thun, ausser bei Schönen" u. s. w., bis Kritobulos § 37 sagt: du bist mir ein schöner Freund, da du mir helfen willst, wenn ich selbst im Stande bin, mir Freunde zu verschaffen, sonst aber nicht. Aber die Paidiastik bedarf ja keines Beweises, da Xenophon ausdrücklich sagt, dass der Erotiker Sokrates, der hier auftritt (s. § 28), ein παίζων ist (IV, 1, 1 f.).

Lustig ist es nun, wie der Freundeswerber Sokrates Kritobulos der Reihe nach die Erlaubniss abfragt, ob er ihn vor dem Andern „anklagen" dürfe, dass er ihn schätze, dass er ihm wohlgesinnt sei, dass er ein aufmerksamer Freund und ein liebreicher und ein selbstlos theilnehmender u. s. w., bis Kritobulos die Geduld reisst: sage doch von mir, was du Lust hast. Da aber setzt Sokrates eine schlaue Miene auf: Aspasia habe ihn belehrt, dass die guten Freiwerberinnen die Ehen nur durch wahrheitsgetreue Empfehlungen zusammenbringen wollen: die Aspasiafigur

ist von Antisthenes und Aeschines cultivirt worden. Es kann ja sein, dass Xenophon durch diese Citirung Aeschines für die Rolle dankt, die er ihm in seiner Aspasia gegeben. Da aber nirgends geschrieben steht, dass die Sokratiker von einer Figur nur in einer nach ihr benannten Schrift reden dürfen, da es im Gegentheil wahrscheinlich ist, dass diese Monographien wie Alkibiades, Menexenos, Hippias u. s. w. Ausspinnungen von Motiven sind, die anderswo gewachsen, begründet sind, so liegt es näher, die Nennung der Aspasia hier nicht aus dem Zusammenhang zu reissen, sondern sie dorther zu erklären, wo diese ganze Erörterung des Sokrates als *ἐρωτικός* und speciell die Liebeslehrerin ursprünglich heimisch gewesen sein müssen, wie es Plato und Xenophon bezeugen, aus der *παιδιά* eines Symposions, die hier überall durchklingt. Und wer noch nicht glaubt, dass dies verlorene Symposion das des antisthenischen Protreptikos ist, der lese, wie der xenophontische Sokrates im Symposion ausdrücklich die Kunst der Aspasia hier Antisthenes zuspricht: das *συνάγειν* passender Ehen (Symp. IV, 64; vgl. dazu Antisth. Frg. 29, 2 u. S. 840 ff. Anm.), eine Kunst, deren sich doch bei Antisthenes nicht Antisthenes rühmte, sondern wohl Sokrates, der sie doch dort auch wohl von Jemandem gelernt hat. Und nun sehen wir erst, dass das Zaubermittel, das in unserem Capitel Aspasia und Sokrates stets (§ 12. 33 ff. 36 ff.) bei ihrer Kuppelei anwenden, wörtlich dasselbe ist, das der xenophontische Sokrates Symp. IV, 63 (2 Mal) gerade Antisthenes zuspricht: ein *ἐπαινεῖν πρός τινα*, nämlich dem gegenüber, dessen Liebe gewonnen werden soll (vgl. auch den Kyniker L. D. VI, 82). Antisthenes hat sich viel mit dem *ἔπαινος* beschäftigt (vgl. S. 376. 519 f.), hat ihn ebenso gepriesen (Frg. 53, 17) wie gerade das rechte, wahrheitsgemässe Lob von der ihm verhassten *κολακεία* gesondert (vgl. Frg. 16, 3), und dabei wird der Homerdeuter zweifellos, wie es hier geschieht, die Sirenen herangezogen haben.

Und noch specieller gehen Antisthenes im Symp. und Sokrates in den Mem. zusammen. Die von Antisthenes Gelobten findet Sokrates wirklich *καλοκἀγαθούς*, so dass er nach ihnen *κυνοδρομεῖ* (Symp. IV, 63). Auch hier handelt es sich um eine „Jagd" nach den *καλοκἀγαθοί* (§ 28). Der Terminus *καλοκἀγαθός* hat aber hier besondere Bedeutung, was bei Xenophon undeutlich herauskommt. Kritobulos scheidet nicht grundlos die *ἀγαθοὺς τὰς ψυχάς* und die *καλοὺς τὰ σώματα* (§ 30. 32 f.) Dem kynischen Sokrates aber ist der *ἀγαθός* zugleich *καλός*, daher

der verbindende Terminus καλοκἀγαθός. Das musste principiell klargelegt sein, wo Sokrates παίζων als Erotiker der καλοί erschien, zugleich aber in Wahrheit, σπουδάζων als Protreptiker zur ἀνδραγαθία, d. h. eben, wie sich zeigte, im erotischen Symposion des antisthenischen Protreptikos. Daraus pflückt hier Xenophon; daher manches Abgerissene, Unklare bei ihm im Spiel dieser Motive. Καλοκἀγαθός hat sich auch sonst als kynischer Idealterminus des Protreptikos ergeben (vgl. S. 355. 420 etc.) ebenso wie ἀνὴρ ἀγαθός, das Ziel, das hier § 37 Kritobulos vorgehalten wird. Damit wandelt sich die symposiastisch erotische παιδιά, die von § 28 bis hierher geherrscht hat, in die reine σπουδή der Protreptik.

Wir können garnicht zweifeln, dass der Schluss § 38 f. in den Protreptikos gehört; denn es wird hier gelehrt, was wörtlich ebenso Sokrates προτρέπων Mem. I, 7 lehrt, und was sich hier und sonst (vgl. I, 518 f. II, 292 ff. 681 f.) als erste Lehre des antisthenischen Protreptikos herausgestellt hat: dass es die συντομωτάτη ὁδός sei, darin gut zu werden, worin man gut scheinen will, — σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός, so heisst der Kynismus (L. D. VI, 104). Die Beispiele der Empfohlenen sind hier das gewöhnliche des Steuermanns (vgl. Antisth. Frg. S. 43. L. D. VI, 24. 30. Dio I § 29. III § 56. 63 ff. I S. 495, 2) und das längst besprochene der eben im Protreptikos behandelten antisthenischen βασιλικὴ τέχνη (vgl. Mem. IV, 2, 11), der öffentlichen des Feldherrn, Richters, Staatsmanns und der privaten des Oekonomen, — Antisthenes versteht die öffentlich und privatim nützlichen durch Empfehlung zu verkuppeln (Symp. IV, 64). Es handelt sich hier Mem. § 38 überall um ein ἐπιτρέπειν, — und Antisthenes hat noch speciell über den ἐπίτροπος geschrieben. Der antisthenische Protreptikos mahnt, sich die ἀρετή durch παιδεία, das ist durch Lernen und Ueben zu verschaffen, und so verkündet auch hier der Schluss: alle menschlichen ἀρεταί werden durch μάθησις καὶ μελέτη gefördert. Wir müssen τὰς ἀρετὰς μελετᾶν, fährt § 39 fort: aber Tugendübung ist eben das Princip des Kynismus, dem Xenophon folgt. Kritobulos, der sicher Unverbesserliche, muss doch Amen sagen: er würde sich „schämen", zu widersprechen, — die kynische Predigt wirkt immer auf das Schamgefühl (s. οὐκ αἰσχύνῃ; 4 Mal L. D. VI, 65, vgl. Stob. fl. 4, 84. Ael. v. h. IX, 19. Dio X § 16. Diog. ep. 45 Anf. Maxim. p. 758 etc.) und nennt die Schamröthe die Farbe der Tugend (L. D. VI, 54).

Um die Einführung und nähere Bestimmung der paidiastischen Liebesjagd (§ 8—13 und § 28 ff.) zusammenzunehmen, habe

ich die Besprechung des dazwischenliegenden, ernsten Stücks bis jetzt zurückgestellt. Sie kann sehr kurz sein, denn die antisthenischen Grundzüge treten, wenn möglich, hier noch markanter hervor. Man hat Xenophon's Darstellung z. Th. unklar und incorrect gefunden: er tappt hier auf dem fremden Boden der positiven *φιλία*-Theorie des Kynikers. Die veranlassende These ist (§ 14): um einen *ἀγαθὸς φίλος* sich zu erwerben, muss man selbst *ἀγαθός* werden, natürlich *λέγειν τε καὶ πράττειν*, was ja beim Kyniker immer zusammengehen soll, oder noch kynischer *ἀρετὴν ἀσκῶν* (§ 20) oder *καλοκἀγαθός*, — das ist der Terminus, der in diesem Stück elf Mal wiederkehrt, weil er principiell ist, was Xenophon nicht sagt. Principiell aber ist er eben für die antisthenische Liebeskunst als Protreptik (vgl. S. 716. 720. 739 etc.). Wie man den Feind abwehrt? Darauf antwortet der Kyniker: indem man *καλοκἀγαθός* wird (Plut. de aud. poet. 4. Stob. IV p. 281 M). Das ist nur die Kehrseite der These hier, dass man als *καλοκἀγαθός* Freunde erwirbt. Denn die rechte Stellung sowohl zum Freund wie zum Feind macht das Ideal des agonistischen Kynikers, und so lesen wir auch in diesem Capitel den von Plato schroff abgewiesenen, aber, wie gezeigt (S. 409. 969. 1014 etc.), im Wesen des Kynismus begründeten Satz, dass die *ἀρετή* darin bestehe, die Freunde im Wohlthun, die Feinde im Schädigen zu übertreffen (§ 35). Nun erkennt man, dass auch der in Frage stehende Abschnitt agonistisch im kynischen Sinne zu nehmen ist, den ein Xenophon nur zu gut versteht. Kritobulos constatirt Hader und Streit bei Guten wie bei Schlechten, zwischen Privaten und zwischen *πόλεις*. Der kynische Protreptikos beklagt den steten häuslichen und öffentlichen Streit (vgl. den *λόγος* im Clitopho und Dio XIII), und die Kunst des Antisthenes ist es gerade, zwischen Einzelnen, aber auch zwischen *πόλεις* Freundschaft zu stiften (Symp. IV, 64).

Kritobulos giebt zu, dass *ἀνωφελεῖς* (!) nicht *ὠφελίμους* (!) zu Freunden haben können — natürlich, Antisthenes befreundet nur die *ὠφελίμους* (ib.) —, und weiter, dass *ἀχάριστοι* (s. dazu S. 997), *ἀμελεῖς, πλεονέκται, ἄπιστοι* (vgl. oben S. 40) und *ἀκρατεῖς* nicht befreundet sein können, — da haben wir die Musterkarte der antikynischen Eigenschaften! Aber, das ist sein Einwand, auch Gute streiten. Darauf antwortet „Sokrates“ in einer zwei Seiten langen Predigt, in der des Antisthenes Rhetorik durchklingt (s. nam. § 22 ff. die persönlich gefasste *φιλία*, je drei Mal *δύνανται* und *οὐ μόνον, ἀλλὰ καί*): φύσει (worauf ja der

Kyniker immer achtet) haben die ἄνθρωποι (!) τὰ μὲν φιλικά· sie bedürfen einander, bemitleiden sich, fördern sich gegenseitig und sind sich dankbar dafür (daher der Mensch das dankbarste Geschöpf, Cyr. VIII, 3, 49; vgl. S. 701 ff.); τὰ δὲ πολεμικά, wie ἔρις, ὀργή, τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρως, φθόνος (vgl. Antisth. Frg. S. 44. 61, 22). Demnach dringe durch all dies die φιλία hindurch als Band der καλοκἀγαθοί. Wie macht sie das? Das sagt Xenophon nicht, aber der Kyniker sagt's. Die φύσις genügt hier nicht; im Naturzustand schädigen sich die Menschen (vgl. S. 469); die menschliche Gemeinschaft bedarf der νόμοι (Diogenes L. D. VI, 72), und das νόμιμον ist das δίκαιον: so lehrt ja der Protreptikos, und er verkündet die δικαιοσύνη, die allein ὁμόνοια, Friede schaffe, als ἀρετὴ διδακτή, als Sache der παιδεία, deren Nothwendigkeit er eben aufzeigen will. Die παιδεία (nicht die blosse φύσις) zur ἀρετή macht die καλοκἀγαθοί, und die sind befreundet. Dass die Guten befreundet sind, wird nun § 22—27 durchgeführt, und das ist genau die Lehre des Antisthenes: οἱ σπουδαῖοι φίλοι und τὸν σοφὸν φίλον τῷ ὁμοίῳ (Frg. 15, 2. L. D. VI, 12. 105). Man glaube nur nicht, dass diese Lehre für einen Sokratiker gegeben sei; denn Plato kritisirt und widerlegt sie ja im Lysis.

Doch nun sehe man erst, wie die Freundschaft der Guten hier § 22 f. näher begründet wird: sie begnügen sich friedlich mit mässigem Besitz, sie können bei Hunger und Durst leicht an Nahrung einander Antheil geben und den sexuellen Versuchungen gegenüber καρτερεῖν, können, sich des πλεονεκτεῖν enthaltend, νομίμως κοινωνεῖν einander und beistehen, können den Streit zu gegenseitigem Nutzen beilegen, die ὀργή unterdrücken und den φθόνος gänzlich ausrotten, da sie ihre eigenen Güter als τοῖς φίλοις οἰκεῖα und die der φίλοι als ihre eigenen ansehen. Brauche ich zu sagen, dass wir hier bis in's Einzelne das kynische Ideal vor uns haben? Genügsamkeit, Beherrschung des Nahrungs- und Geschlechtstriebes, Enthaltung vom πλεονεκτεῖν, Unterdrückung der ὀργή (vgl. oben S. 616. 722) und des φθόνος (vgl. S. 614) und vor Allem das κοινὰ τὰ τῶν φίλων (L. D. VI, 37. 72). Vgl. auch Antisth. Frg. S. 45 die Empfehlung der Genügsamkeit statt der πλεονεξία, die unphilosophisch Tyrannenfreundschaft sucht, während doch die Masse der Unweisen, auch die Tyrannen nicht φίλοι werden können.

§ 24 ff. führen nun aus, dass im Gegensatz zu den Schlechten und ἄδικοι die καλοκἀγαθοί, die τὰ δίκαια leisten wollen, κοινωνοὶ ὠφέλιμοι (vgl. Antisth. Symp. IV, 64), συνεργοί und σύμ-

μαχοι sind; dazu vergleiche man Antisthenes (Frg. 15, 2. L. D. 12): *συμμάχους ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους.* Ich erinnere wieder, dass auch das politische Verbinden der *ὠφέλιμοι* hier § 25 f. Sache des Antisthenes ist (Symp. IV, 60. 64), und wenn § 26 die Möglichkeit und Wünschbarkeit eines öffentlichen Sieges der *καλοκἀγαθοί* mit dem Sieg der Stärksten in den gymnischen Agonen verglichen wird, so bedenke man, dass Diogenes gleich diesen Agone in der *καλοκἀγαθία* fordert (L. D. VI, 27). Wenn endlich § 27 erklärt, dass man den Guten gegenüber mehr *σύμμαχοι* nöthig hat, und dass es *πολὺ κρεῖττον* sei, wenige Beste als viele Schlechte als Bundesgenossen zu gewinnen, so verweise ich, ohne ein Wort hinzuzufügen, auf Antisthenes (L. D. VI, 12): *συμμάχους ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους. Κρεῖττόν ἐστι, μετ' ὀλίγων ἀγαθῶν πρὸς ἅπαντας τοὺς κακούς, ἢ μετὰ πολλῶν κακῶν πρὸς ὀλίγους ἀγαθοὺς μάχεσθαι.*

c) Die kynische Schätzung des Dienstes (der *κύων*) in Mem. II, 7—9.

Die Capitel II, 7—9 halten noch einen Zusammenhang mit dem Thema *φιλία* fest; sie werden eingeführt als Beispiele, wie Sokrates die Freunde in Verlegenheiten theils belehrte, theils auf gegenseitige Hilfe hinwies, und dieser Zusammenhang kommt klar zu Tage, indem sich c. II, 10 anreiht, das reiner in der *φιλία* aufgeht, gleich den Capiteln II, 2—6. Die dazwischenliegenden sind eigentlich nur künstlich in dies Thema eingereiht; der Accent ruht in ihnen nicht so sehr im Freundschaftsverhältniss als in der Nützlichkeit, der Rechtfertigung einer Leistung, die beanstandet wird. Döring hat gesehen, dass Xenophon hier das besondere Thema verdeckt, meint aber, dass er es sich gestellt habe im Verfolg der Anklagepunkte des Polykrates, speciell für den I, 2, 56 f. behandelten Punkt. Wäre das der Fall, dann hätte Xenophon das Thema nicht verdeckt; denn welcher Autor verdeckt seine Disposition, zumal wenn es darauf ankommen soll, dabei einem Gegner wirksam, d. h. vor Allem Punkt für Punkt zu antworten? Dass eine gewisse Parallele in der Folge zwischen den Anklagepunkten des Polykrates und den Themen des II. Buchs besteht, ist richtig. Aber woher hat denn Polykrates seine Disposition? Ist sie natürlich, dann braucht sie Xenophon nicht von ihm zu beziehen, und hat Polykrates sie, wie mir wahrscheinlich, von dem Material, das er bekämpft, und das ihm in

der antisthenischen Sokratik gegeben war, so wird sie auch Xenophon daher haben. Doch es ist klar, warum Xenophon das Hauptmotiv von II, 7—9 verdeckt: das Lob, das hier gesungen wird, ist nicht gerade nach Xenophon's Geschmack, ist überhaupt wesentlich nur nach dem Geschmack einer antiken Schule, für die es aber Hauptprogramm ist. Oder muss ich erst nachweisen, dass die Schätzung der Arbeit, der nützlichen Leistung auch in der Dienstbarkeit und damit die Aufhebung des Privilegs des Freien vor dem Sklaven specifisch kynisch ist?

Zunächst II, 7. Der sonst unbekannte Aristarch (der Name übrigens Titel einer Schrift des Diogenes L. D. 80) ist durch den Krieg, der die flüchtigen Verwandten in seinem Hause angesammelt hat, in Noth gerathen — dass der Krieg viele Arme macht, verficht Antisthenes Frg. 59, 15, und die specielle Situation hier, die Geldnoth in Kriegszeiten, wenn die Erde feiert, ist Vectig. IV, 9 Gegenstand volkswirthschaftlicher Reflexion für Xenophon. Man sieht, bei aller Abhängigkeit lässt er doch auch seine eigenen Motive hineinspielen. Dort, Vectig. IV, bringt er auch § 14 f. wie hier in den Mem. § 3 ff. Beispiele von Industriellen (hat er die Namen der Bäcker, Graupenmühlenbesitzer u. s. w. in sein Collegheft bei Sokrates eingetragen?) und zieht auch aus ihnen durch Uebertragung und gründlicher als hier praktische Lehren; aber die Richtung der Lehren, der Consequenzen ist eine andere, und das ist bezeichnend. Dort erweitert er die Bedeutung der Sklaverei, indem er den Staat nach dem Muster der Privaten zum grossen Sklavenbesitzer machen will, hier lässt er die Freien nach dem Vorbild der Sklaven arbeiten und hebt damit den Unterschied auf, und das eben ist kynisch (s. oben über die kynische Aufhebung der Sklaverei). Warum machst du's nicht, fragt Sokrates, wie jene Bäcker, Graupenmacher, Kleiderfabrikanten, die so Viele nähren? Ja, Jene nähren Sklaven, *τεχνίτας*, Barbaren, die ihnen arbeiten müssen. Der Kyniker hebt den Vorzug der Hellenen vor den Barbaren ebenso auf wie den der Freien vor den Sklaven, er lebt nach dem Vorbild der arbeitenden *τεχνῖται* (vgl. z. B. Gnom. Vat. 196), die er schätzt, und Antisthenes orientirt sich gern an den Gewerbsleuten, den *ἀλφιτοπώλαις* etc. — zum Spott anderer Sokratiker (vgl. Frg. 45, 1). Ein nicht erhaltener, kynischer Sokrates (vgl. S. 397) spricht Dio 55, § 22 von Schaffellen u. dgl. mit Lysikles, dem von Aspasia Erzogenen, was sicher Anlass gab zu dem Nachweis, dass auch die Weiber in dem, was sie verstehen, tüchtig anleiten

können (vgl. Mem. III, 9, 11), und in diese kynische Reflexion, die mit den wissend gebietenden Sklaven (vgl. S. 567) und Barbaren auch die Weiber emancipirt, schlägt hier in unserm Capitel die Argumentation ein, dass die Frauen, da sie sich auf Kleiderbereitung und Bäckereien verstehen, worüber Xenophon specieller Oec. VII (s. nam. 6. 21. 36. 41) handelt, zu dieser Arbeit berufen sind. Vgl. übrigens die Situation beim Kyniker Krates Plut. de vit. aere al. 7: Mikylos und sein Weib, Wolle krempelnd und sich dadurch vor dem Hunger schützend.

Das folgende Stück, § 7 ff., widerlegt den Einwand, dass die Freien und Verwandten nicht arbeiten müssten. Die Rettung der Arbeit ist die wichtigste Leistung des Kynismus, das am meisten Unhellenische und Moderne an ihm. Die Aufhebung der Sklaverei (d. h. der Arbeitsentlastung der Freien), die er ja auch vertrat, ist damit schon als Consequenz gegeben. Die Noth lehrt hier arbeiten, und der Kyniker ist der erste bewusste Arme unter den Philosophen. Antisthenes weiss kein so *φαῦλον ἔργον*, das ihn nicht ernähren könnte (Symp. IV, 40); es ist der antisthenische Sokrates, den Polykrates angreift und der in seiner bekannten Methode als Dichterinterpret über das hesiodische *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος* predigt (Mem. I, 2, 56 f., vgl. unten). Er streitet gegen das Vorurtheil, das verbot, seine Nahrungsmittel selbst zu tragen (Antisth. Frg. 64, 44. L. D. 36), aber er hat die Arbeit nicht nur im kleinsten und niedersten Sinn gerechtfertigt, sondern er hat sie als solche sanctionirt, indem er sie hinaufzog zum ganzen und grossen Stil, zu mythischer Höhe; er hat in Herakles den Menschen als Kämpfer und Arbeiter vorgeführt und die *ἀρετὴ τῶν ἔργων* und das *ἀγαθόν* des *πονεῖν* gepriesen. Seine Rettung der Arbeit wurzelt in principieller Tiefe, in der Betonung des Willens. Es ist falsch, zu meinen, dass der reine Intellectualismus zur Schätzung der Arbeit führt. Sokrates hat seine väterliche *τέχνη* aufgegeben, um zu theoretisiren. Gerade unser Capitel geht hier in diesem Sinne wider Sokrates: es wird ja hier (§ 7 f.) gerade gezeigt, dass das blosse Wissen werthlos ist ohne die Anwendung. Das Wissen brauchte hier Sokrates nicht zu fordern, denn die Frauen verstehen ja jene Künste (*ἔμαθον, ἅ φῂς αὐτὰς ἐπίσταςθαι*), und was hier vermisst und gefordert wird, ist vielmehr der Wille zur Praxis, und den forderte nicht der Intellectualist Sokrates, sondern der Kyniker. Das Wissen wird hier (§ 7) schon in seiner Existenz, in seiner Gewinnung und Bewahrung abhängig gesetzt vom thätigen Willen (sc. der

kynischen Uebung), und das vorhandene Wissen soll erst recht nichts werth sein ohne die Praxis (§ 8, vgl. Cyr. I, 5, 9); so strotzt hier die Argumentation von den Begriffen der kynischen Willensethik: ἐπιμέλεια, ἐργάζεσθαι, χρήσιμον und ὠφέλιμον. Die Predigt gegen die ἀργία hier kennen wir beim Kyniker (vgl. noch L. D. VI, 92), und der Nachweis geschieht natürlich moralisch, im Hinblick auf die antisthenischen Lehrtugenden der δικαιοσύνη und σωφροσύνη, die durch die ἀργία geschädigt werden. Man denke, wie viele conventionelle Ansichten in diesem kleinen Capitel durchbrochen werden: der Unterschied zwischen Freien und Sklaven wird ausgelöscht, der zwischen Hellenen und Barbaren, zwischen Bourgeois und Gewerbsleuten, die Arbeit wird gerechtfertigt, die Frauen werden zur Arbeit emancipirt, das Privileg der Verwandtschaft entwerthet: wer anders kann so viel umwerthen als der Kyniker? Er hat die συγγενεῖς als ἀλλότριον (Antisth. Frg. 55, 23) und gegen die Gerechten herabgesetzt (ib. 47, 6; vgl. auch L. D. VI, 88), und sie als praktischer Relativist nur nach ihrer Nützlichkeit geschätzt (vgl. Mem. I, 2, 51 ff.), er hat eben, der Familienkuppler der er ist, als Liebesmittel auch für die Verwandten, wie es hier § 9 geschieht, angegeben: einander nützlich zu sein (vgl. Antisth. Symp. IV, 64 u. S. 999. 1018 etc). Und nun lesen wir in der antisthenischen III. Diorede den Gedanken der Mem.: φιλία steht über συγγένεια; denn, ohne verwandt zu sein, sind Freunde nützlich, und ohne freundliche Gesinnung nützen auch die nächsten Verwandten nicht (§ 113). — Das αἰσχρόν, führt Mem. § 10 aus, soll gemieden werden — und das meidet auch der Kyniker (vgl. Antisth. Frg. 54, 20); sonst aber schliesst hier Sokrates im Stil der echten Diatribe mit einem lauten Hymnus auf die Arbeit (sechs Superlative in drei Zeilen). Und die Wirkung der Arbeit entspricht dem antisthenischen Liebesrecept: sie lieben einander, wie § 12 mit rhetorischen Anklängen kündet, weil sie einander nützlich waren.

Wem aber aus dem bisherigen Gang des Capitels noch nicht laut genug der Kyniker sprach, der nehme das Schlussstück, § 13 f. Es ist ein Stück kynischer παιδιά: lachend klagt Aristarch, dass ihm seine arbeitenden Verwandten vorwerfen, er allein verdiene nicht sein Brod, und als Antwort giebt ihm nun Sokrates gut kynisch eine Fabel an die Hand und noch echter gerade eine Thierfabel und, was das Stärkste ist, gerade eine Verherrlichung des κύων. Die Klage der Schafe, dass der Hund, der keine Producte liefert, besser gehalten sei als sie, wird

damit abgewiesen, dass er ihr sorgsamer Schützer und Wächter sei. Wenn etwas noch antisthenischer ist als die Schätzung der Arbeit, so ist es die Schätzung des Wächters, des *κατάσκοπος*, des *ἐπίτροπος*, des *κύων* — alles Schriftentitel des Antisthenes! Der Kyniker gab sich ja seinen Namen nach dem Bilde, das Aristarch hier auf sich anwenden soll, dem Bilde des Hundes, der die Seinen schützt, indem er das Unrecht der Fremden abwehrt. Der Kyniker fühlt sich selbst als der *κατάσκοπος* und *ἐπίσκοπος* der Menschen (vgl. Norden, Jahrb. f. Ph. Spl. 19, 377 ff.). Das Schlussmotiv vom Aufseher und Wächter ist unserm Capitel nicht episodisch angehängt, es ist grundlegend und das beherrschende Motiv noch der beiden folgenden Capitel.

Ein gewaltiges neues Princip kommt in diesen kleinen Stücken zum stammelnden, halb verdeckten Ausdruck. Es hängt mit jener überhellenischen Emancipationsidee und Schätzung der Arbeit zusammen: der Kyniker hat den Begriff des Beamten entdeckt, der dem echten Hellenenthum fehlt (vgl. oben S. 119 f.). Und es begreift sich, wie er darauf kam: er, der Halbsklave, sucht zu zeigen, dass auch, der äusserlich Sklave ist, zur Königskunst berufen ist. Der verkaufte Diogenes rühmt sich des *ἀνθρώπων ἄρχειν* und wird in dieser Lage — *ἐπίτροπος*. Die lösende Synthesis der kynischen Antithese: der Bettler als König, der Sklave als Herrscher, ist — der Beamte, der einem Höheren, einem Herrn „dient" und doch zugleich herrscht als Aufseher. Was hier der Kyniker entdeckt hat, ist die Idealität des Dienstes. Er hat für Hellas einen neuen Stand aus dem Dunkel hervorgezogen; und nach ihm hat Plato den Wächterstand, der die Mitte hält zwischen Herrschenden und Beherrschten, als *κύνας* beschrieben. —

In Mem. II, 8 finden wir diese Rettung des Beamten, speciell des *ἐπίτροπος*, den Antisthenes in einer besonderen Schrift verklärt und Diogenes so mustergültig bei Xeniades repräsentirt hat (L. D. 74). Xenophon kann hier besser nachkommen als sonst ein attischer Bürger; er hat nicht nur als weitgereister Kenner eines Weltreichs, das der Beamten bedarf, und als Soldat den Dienst würdigen gelernt, sondern er weiss als Oekonom, was ein tüchtiger Verwalter bedeutet und hat das Bild des idealen *ἐπίτροπος* in seinem Oeconomicus breit ausgemalt, das ihm Antisthenes in seinen Schriften *Οἰκονομικός* und *περὶ ἐπιτρόπου* nur in moralischen, nicht in technischen Zügen vorzeichnen konnte. Das *συγκομίζοντα καρπούς* § 3 zeigt, dass hier für Eutheros an

eine ökonomische Stellung gedacht ist. Die Situation ist ähnlich der von II, 7, Antisthenes interessirenden (vgl. oben S. 1025): der Ausfall des Krieges hat Eutheros arm gemacht und er verdient sein Brod mit seiner Hände Arbeit; aber er ist alt, sein *σῶμα* bald nicht mehr *ἱκανόν*, und so räth ihm Sokrates, statt der leiblichen Thätigkeit eine solche als Aufseher zu suchen. Wie in II, 7 wird also auch hier über das *ἐργάζεσθαι* die *ἐπιμέλεια* emporgehoben (vgl. dazu oben S. 108), und jetzt sehen wir hier auch, wesshalb es der Kyniker thut. Er drängt ja überall die *ψυχή* gegenüber dem *σῶμα* hervor, und so empfiehlt er auch hier statt des *τῷ σώματι ἐργάζεσθαι* die geistige Inspection; und gerade dem körperschwachen Greis, so lehrt er, zieme die geistige Wirksamkeit, die um so viel höher stände, als die Seele höher steht wie der Körper (vgl. S. 532 f.). Der Kyniker zeigt oft tiefes Mitleid mit den Uebeln des Greisenalters (Stob. III, p. 235. IV, p. 81. 83 M), doch der mittellose Greis, wie hier Eutheros, ist ihm das Elend selbst (L. D. VI, 51). Dass aber der Volkswirth Xenophon hier die specielle Situation präcisirt und principiell erfasst hat, zeigt de vectig. IV, 22, wo er findet, dass es für seine Wirthschaftspläne an Sklavenaufsehern nicht fehlen werde: *πολλοὶ δ' εἰσὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς ἔργοις γηρασκόντων, πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι Ἀθηναῖοί τε καὶ ξένοι, οἳ τῷ σώματι μὲν οὔτε βούλοιντ' ἂν οὔτε δύναιντ' ἂν ἐργάζεσθαι, τῇ δὲ γνώμῃ ἐπιμελούμενοι ἡδέως ἂν τὰ ἐπιτήδεια πορίζοιντο.* Man sieht, der Eutheros unseres Capitels ist ganz als Illustration für diese Reflexion zugeschnitten.

Doch soll er hier in privaten Dienst treten, und da weigert er sich, die *δουλεία* zu ertragen. Diese Hauptwendung des Capitels giebt erst recht wieder dem Kyniker das Wort für seine Haupttendenz, das Odium des Sklaven und damit das Privileg des Freien aufzuheben. Er fasst das ideale Dienstverhältniss, wie früher das der *φιλία*, als ein Verhältniss nützlicher Gegenseitigkeit (*ὠφελοῦντα ἀντωφελεῖσθαι* § 3; vgl. die Gegenseitigkeit der Wohlthaten zwischen Herrn und Verwalter Oecon. IX, 11 f. XII, 5 ff.). Eutheros wird damit getröstet, dass ja auch die Staatsmänner, die doch für *ἐλευθεριώτεροι* gelten, Verwalter sind und dem Volk Dienste erweisen — thatsächlich hat der Kyniker die Politiker Volksbediente genannt (L. D. VI, 24. 41), und da Eutheros den Tadel scheut, so ist der Kyniker wahrlich der Mann, ihn gegen ungerechten Tadel, gegen Beleidigungen und Urtheile der Unwissenden taub zu machen, und nun endet das Capitel

wieder in den vollen Tönen der kynischen Paränese mit fünf Superlativen in den Schlusszeilen. —

Im folgenden Capitel, II, 9, wird nun, wie in den beiden vorangehenden, echt kynisch ein *πένης* (§ 4) emporgehoben. Hier kann ich mich kurz fassen; denn das Capitel giebt sich im wörtlichsten Sinne als kynisch: es preist den *κύων* und gerade, wie ihn der Kyniker pries, als Vorbild des Wächters, der die *φίλους* schützt und die *ἀδικοῦντας* abwehrt. Kriton ist von den Sykophanten geplagt, und Sokrates fragt ihn sogleich, § 2, ob er nicht gegen die Wölfe Hunde halte (der Sykophant nach dem Kyniker ein *ἄγριον θηρίον* L. D. VI, 51; vgl. Gespräche eines nicht erhaltenen, also wohl kynischen Sokrates über *συκοφαντήματα*, Dio 55, § 22), und der arme, aber brave Archedem bewährt sich nun so gut als *κύων* gegen die Sykophanten, dass, wie in der Nähe eines tüchtigen Hirtenhundes sich gern andere Hirten niederlassen, so auch die Freunde des Kriton Archedem als tüchtigen *φύλαξ* (!) mitgenossen (§ 7). Kriton hat ihn nach dem Liebesrecept des Kupplers Antisthenes durch allerlei Aufmerksamkeiten gewonnen, die Archedem als Wächter vergilt, *εὐεργετούμενος ἀντευεργετῶν*, und als man ihm vorwirft, er sei nun Parasit, *κόλαξ* des Kriton — der *κόλαξ* ist nämlich nach dem Kyniker die freundlich-zahme Gegenfigur des feindlich wilden Sykophanten (L. D. VI, 51), daher die nothwendige Rechtfertigung hier —, so antwortet er wie Antisthenes L. D. VI, 11 f. Frg. 47, 6. 15, 2: es ist besser, mit den Guten (Gerechten) als *φίλοις* gegen die Schlechten resp. Ungerechten zu stehen als umgekehrt. So giebt der Kyniker wieder Xenophon das Recht, das Capitel in sein Ideal der praktischen *φιλία* einzureihen.

III. Die *φιλία* in Xenophon's Schriften.

Wir können vom Thema *φιλία* nicht scheiden, ohne zu fragen, ob und wie es auch sonst bei Xenophon in principieller Tendenz auftritt, und da dient es dem Gesagten zur Bestätigung, dass diejenige Hauptschrift am meisten davon durchzogen ist, die auch sonst mehr und mehr einen kynisirenden Charakter enthüllte: die Cyropädie. Sie lebt von drei Tendenzen: von der *βασιλικὴ τέχνη*, d. h. der kynischen Kunst des *ἄρχειν*, vom Werth des *πόνος*, die beide von Antisthenes in seinem Kyros durchgeführt worden sind (s. Frg. III u. IV), mehr aber vielleicht noch von der Kunst des *ἀρέσκειν*, der *φιλία*, die der xenophontische Sokrates

Antisthenes nachrühmt. Die ganze Cyropädie ist eigentlich ein panegyrisches Goldgewebe der φιλία und Kyros ein ἐρωτικός grössten Stils vom paidiastischen Ehestifter (Cyr. VIII, 4, 17 ff.) bis zum politischen Kuppler — ganz wie Antisthenes Symp. IV, 59 f. 64 (vgl. den βασιλεύς in der Kynikerpredigt Epiktet's III, 22, 72), und das Problem der Schrift ist: wie Kyros es verstand, einer Welt von Völkern solche Leidenschaft einzupflanzen τοῦ αὐτῷ χαρίζεσθαι (Cyr. I, 1, 5). Man braucht dem idealen βασιλεύς der ersten Dioreden, namentlich der am sichersten antisthenischen I. und III., nur den Namen Kyros zu geben — und man hat die genaueste, nur aus derselben Urquelle erklärbare Parallele zur Cyropädie, und besonders deutlich in der Pflege der φιλία. Das Recept der φιλία ist auch in der Cyropädie das aus den Mem. bekannte, kynisch belegte: es besteht im Princip der Gegenseitigkeit, in der Kunst, den Freunden im Wohlthun zuvorzukommen, sie darin zu übertreffen, um ihre Liebe als Dankbarkeit einzuheimsen. Zu diesem compensatorischen Princip kommt ein protectionistisches. Die φιλία des Kyros zeigt sich in Theilnahme beim Leid (Lieblingsfall auch hier: Krankenbesuche, vgl. oben S. 1017), in Helfen aus der Noth, in Gnadengeschenken, im Erheben des Niedrigen zur Höhe, kurz in Kyros verkörpert sich der Traum des armen Kynikers, das Ideal des σωτήρ — und sieht man nicht, dass dieser Allhelfer im Innersten unhellenisch und Xenophon suggerirt sein muss? Dazu kommen noch drei andere urkynische Züge: der agonistische (der φίλος ist immer zugleich σύμμαχος gegen den Feind, und der Wohlthäter der Freunde ist zugleich der Schädiger der Feinde, vgl. S. 1014), der communistische (s. S. 1012 f. 1040) und namentlich der praktische. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass der ungeheure Aufwand von φιλία bei Kyros im Grunde nur ὠφέλιμον, politisch-militärisches Mittel, Diplomatie ist.

Allerdings kam ihm ja — das verlangt auch der Kyniker — die φύσις zu Hülfe, dass er ein ἐρωτικός und ἀξιέραστος ward wie der kynische Weise (vgl. den idealen βασιλεύς bei Dio φύσει φιλάνθρωπος und φιλέταιρος I, § 20. 28. 65). Erzogen in den persischen Gesetzen, die den Undankbaren bestrafen, weil er auch die Pflichten gegen Freunde vernachlässige (Cyr. I, 2, 7), zeigt sich Kyros doch schon als Knabe φύσει liebevoll (ib. I, 3, 2), ist rasch dabei, zu umarmen, zu beschenken aus Dankbarkeit für sich und die Seinen, sucht ihnen Alles von den Augen abzusehen, weint und pflegt, wenn sie krank sind, strebt danach,

ihnen später einmal ein tüchtiger *σύμμαχος* zu sein, macht sich als *φιλόστοργος* und *φιλάνθρωπος*(!), durch zuthunliches, gefälliges, selbstloses Benehmen auf's Höchste beliebt bei den Hofbeamten, bei seinen Kameraden und, weil er diese liebte, auch bei deren Vätern (ib. I, 3, 2. 7. 12. 15; 4, 1—4. 6. 10. 14 f.). Von der Liebe Aller begleitet, reichlichst Geschenke austheilend und, als er sie zurückerhalten, wieder austheilend, weil er sonst ohne Scham nicht wiederkommen könne, reist der Jüngling nach der Heimath ab (25 f.). Den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden, das ist, was man von ihm erwartet, was er als seine Devise bekennt und was er jetzt zum Ueberfluss als *δικαιοσύνη* lernt (4, 25. 5, 11. 13. 28 ff.) — das Letzte mit sichtlicher Citirung des kynischen Pädagogen der *δικαιοσύνη* (31, vgl. I, S. 395 f.). Kyros lernt und sagt, wie man die Liebe der Untergebenen gewinnt: wie die der Freunde, durch Geschenke und Wohlthaten oder wenigstens durch Theilnahme bei Freud' und Leid, durch Hülfe und Fürsorge (6, 11. 24).

Nachdem das I. Buch die eigentliche *Κύρου παιδεία*, die er empfangen, vollendet hat, bringt uns das II. Buch eine andere *Κύρου παιδεία*, die er giebt. Es gilt das Heer zu organisiren, und es geschieht durch *φιλία*. Zunächst verkuppelt er die Leute durch gemeinsame *πόνοι*, die sie, wie auch die Pferde, verträglicher machen (II, 1, 29), und durch Zeltgenossenschaften, die gegenseitige Bekanntschaft und Controle fördern (ib. 25), vor Allem aber gegenseitige Treue, da er sah, dass auch die Thiere mit Sehnsucht an ihren Zuchtgenossen hängen — hier finden wir den oben charakterisirten Gedanken der Mem. (vgl. S. 1007) wieder. Im Zelt des Kyros spricht man selbst in der *παιδιά* davon, wie man Freunde gewinnt (Cyr. a. a. O. 2, 10), wie ihnen Entgegengesetztes zukomme als den Feinden (ib. 14 f.). Ja, die ganze *παιδεία* des Heeres hier durch ein Prämiensystem wird auf *φιλία* gegründet. Denn Kyros wird als Schiedsrichter empfohlen, weil er die Guten nicht weniger liebt als sich selbst (die Guten sind ja an sich befreundet beim Kyniker) und, was er besitzt, sichtlich lieber ihnen giebt als selbst behält (3, 12), und er hegt die Ansicht, dass man gute Helfer besser durch Freundlichkeit in Wort und That (!) antreibt, dass man eifrige Kampfgenossen mit *ἀγαθοῖς λόγοις καὶ ἔργοις* (! vgl. Dio I, § 22) erjagen (vgl. S. 717 ff. 1018 ff.) muss und dass die künftigen *σύμμαχοι* neidlose, treue Freunde sein müssen (4, 10).

Nach den Vorbereitungen beginnt nun mit dem III. Buch

die wirkliche Action des Kyros, und sie zeigt sich sogleich als hochpolitische Kuppelei. Er ist ja als σύμμαχος des Meders in's Feld gerückt. Die erste Aufgabe, die er sich nun stellt, ist, den abtrünnigen Armenier fester wie als Freund an die medisch-persische Symmachie zu ketten (II, 4, 14), und er kann sich III, 1, 31 rühmen, das glänzend erreicht zu haben. Er hat es erreicht, indem er die überraschten Armenier in seine Gewalt bekommt und nun nicht nur sie durch das Unglück besonnen, und dadurch zu nützlichen Freunden macht (ib. 16), sondern indem er die vor Furcht Vergehenden, das Schwerste Fürchtenden hochherzig, milde behandelt und dadurch zu grösster Dankbarkeit und freiwilligem Dienen zeitlebens verpflichtet (ib. 27 ff.). Für diese Methode die φιλία zu gewinnen ist offenbar das Nähere des Falles hier construirt, und sie wird principiell erörtert durch λόγοι des Tigranes, dessen Schulung als sokratisch gekennzeichnet wird (14. 38, vgl. S. 612 f. 619 f.). Kaum hat Kyros sich die Armenier so befreundet, dass Tigranes ihm auch als Trossknecht folgen würde (42), so verpflichtet er sie zu neuem Dank (2, 16): er verkuppelt sie — antisthenisch zu sprechen — mit den Chaldäern, indem er zwischen diesen Erbfeinden auf Grund kluger Vereinigung ihrer Interessen Frieden stiftet. Er gewinnt die Chaldäer, indem er die Gefangenen entfesseln, die Verwundeten heilen lässt und ihnen Verheissungen macht, wenn sie φίλοι werden (12 f.), und das Ende ist, dass sie ihm zujubeln (14) und das armenische Volk ihm huldigt und ihn als Wohlthäter geleitet (3, 2. 4). Er will die Armenier mit hohen Contributionen und die Meder mit längerer Einquartirung verschonen, weil beide seine Freunde sind (2, 28. 3, 14). Ἄνδρες φίλοι redet er seine Officiere an (3, 7), und ἄνδρες φίλοι rufen sich seine Kämpfer in der Schlacht zu lebhafter Ermunterung zu (3, 59; vgl. den idealen βασιλεύς Dio I, § 22, der die Soldaten Kameraden und seine Umgebung φίλοι anreden darf). Er hat sie in den Krieg geführt, auch weil er weiss, dass gemeinsame Gefahren die σύμμαχοι noch freundlicher gegen einander stimmen (3, 10).

Kaum hat Kyros, sich als treuer Verbündeter der Meder bewährend, Armenier und Chaldäer unter einander und sich verbündet, und Schaaren von beiden angezogen, so fällt im IV. Buch ein neues Volk in seine Kupplernetze, die Hyrkanier, da er ihnen verheisst, sie als φίλους καὶ πιστούς gleich den Persern zu behandeln, ihnen Vertrauen zeigt und sie συμμάχους καὶ κοινωνούς anspricht (IV, 2, 8. 13. 21). Gleichzeitig aber bewährt er noch

weit stärker seinen Liebeszauber, indem er dem Mederkönig, der ihm die Erlaubniss gegeben, Freiwillige mitzunehmen, unter diesem Titel sein ganzes Heer entführt, z. Th. durch Vermittlung eines in ihn verliebten Meders (1, 23). Alle folgen sie diesem persischen Rattenfänger, Einige aus Jugendfreundschaft, Andere aus Bewunderung, Viele aus Hoffnung, Viele aus Dankbarkeit für seine jetzige Leistung oder auch für frühere Wohlthaten, die er *διὰ φιλανθρωπίαν* (!) ihnen erwiesen (2, 10). Danach ist Kyros rein durch *φιλία* Herr seines welterobernden Heeres geworden. Bald darauf ein neues Meisterstück seiner Liebeskunst, das, als moralisches Exempel sichtlich erfunden und principiell ausgesponnen, das IV. Buch grossentheils beherrscht: er ködert die Bundesgenossen oder, wie er 2, 42 sagt, er erkauft noch mehr ihre Liebe, indem er seine Perser überredet, für sich enthaltsam zu sein und Jenen leckere Tische zu bereiten, auch ihnen die Vertheilung der grossen Beute vertrauensvoll zu überlassen und die Aussenwachen abzunehmen (2, 38—47; 5, 1 ff. 45 f.). Und wie eifrig fragt er die heimkehrenden Bundesgenossen, ob sie auch alle wohl sind, wie lässt er sich ihr Bramarbasiren gefallen, wie lobt er ihr Aussehen, ihre Thaten (4, 2 f.; vgl. wieder Dio I, § 31)! Gleichzeitig fängt er die Feinde im eroberten Lager, indem er für Ergebung und gute Dienste ihnen Schonung, ja eine Behandlung als Wohlthäter und Freunde, nicht als Sklaven verspricht (2, 37; 4, 10. 12), und indem er die Sklaven der Feinde für frei erklärt (5, 57 f.). Wie weiss er die Perser zu überreden, dass sie sich auch beritten machen, und die Bundesgenossen, dass sie dazu helfen: es sei ja so angenehm, zu Pferde einem Freund beizustehen (3, 13) und die Perser hätten sich neulich so abgeängstigt, als die *ἄνδρες φίλοι καὶ σύμμαχοι* (5, 37) allein ausritten (5, 48)!

Bald gewinnt er zwei neue Bundesgenossen, die offenbar zum Exempel dienen, wie Ungerechtigkeit Feinde, Gerechtigkeit Freunde erwirbt (vgl. Dio I, § 20. III, § 58 f. IV, § 65). Gobryas bietet sich ihm als *δοῦλος καὶ σύμμαχος* an (6, 2), wenn er ihm zur Rache am Assyrerkönig verhelfe, der ihm seinen einzigen Sohn gemordet, ohne Reue zu zeigen, als hätte er einen Feind getödtet (5), und Kyros verspricht es (8), nicht ganz ohne Cautelen, die er aber fallen lässt, als ihm Gobyras seine Festungen, seine Schätze, seine Tochter übergiebt. Kyros aber giebt die Schätze als Mitgift der Tochter zurück und nimmt nur ein Geschenk an: dass er ihm durch jenes Vertrauen Gelegenheit gegeben, sich vor

allen Menschen als *δίκαιος* zu bewähren; das werde er ihm nicht vergessen. Was soll das Pathos und die Breite, mit der dies hier ausgeführt wird (V, 2, 9 ff.)? Es steckt des Antisthenes Lehre der *δικαιοσύνη* und seine Idealität der *πίστις*, des Anvertrauens von Kindern und Schätzen (vgl. oben S. 40) dahinter. Auch seine Freunde, rühmt Kyros (12), ahmen ihn nach, Schätze wenig achtend, aber zu allen Göttern betend, dass sie sich als *πιστοὶ φίλοις* und zeitlebens von den Feinden unbesiegt erweisen mögen. Eine Abschlagszahlung erhält Gobryas schon 3, 2: Kyros überredet die *ἄνδρας φίλους* ihm die übrige Beute zu überlassen, um zu beweisen, dass sie *τοὺς εὖ ποιοῦντας* übertreffen *εὖ ποιοῦντες*.

Der andere neue *σύμμαχος* ist Gadatas, den, wie Kyros sagt, der Assyrer des Vermögens beraubt Kinder zu zeugen, aber nicht Freunde zu erwerben, die ihm gleich Kindern beistehen (V, 3, 19). Kyros fordert die *σύμμαχοι* auf, Gadatas, der ihnen eine Festung in die Hände gespielt, als Wohlthäter *χάριν ἀποδιδόναι*, wie es die Gerechtigkeit fordere (vgl. dazu oben S. 997); zudem mache es Vielen Lust, ihr Freund, Niemandem ihr Feind zu werden, wenn sie zeigen, dass sie die Wohlthäter im Wohlthun, die Schädiger im Uebelthun übertreffen (! ib. 30—33). Und er zieht dem bedrohten Gadatas zu Hülfe und besucht sogleich den Verwundeten, der ihm bezeugt, dass vielleicht kein Sohn so an ihm gehandelt hätte. Doch Kyros weist auf das „grössere Wunder", dass so viele Perser, Meder, Hyrkanier, Armenier, Saker, Kadusier mit zu Hülfe kamen (4, 10 ff.). Dieses Wunder aber hat der Kuppler Kyros gewirkt. Er hält sie alle zusammen. Wie er die Meder auffordert, die Hyrkanier als erste *σύμμαχοι* zu ehren, damit sie gern *φίλοι* bleiben (IV, 5, 53), so macht er mit einem Schlage Hyrkanier, Kadusier, Saker zu weit bereitwilligeren und stärkeren Helfern, indem er ihnen eine für sie alle wichtige Festung zu gemeinsamer Besetzung überlässt, sodass der Hyrkanier in die Worte ausbricht: *Ὦ μέγα ἀγαθὸν σὺ τοῖς φίλοις, Κῦρε* (V, 3, 20 ff.). Vgl. den idealen *βασιλεύς*, der nach dem Vorbild des alle Menschen befreundenden Zeus zwischen Heerlagern, Staaten, Völkern Liebe pflegt, Dio I, § 40. 44. Die armen Kadusier müssen auf einem eigenmächtigen Streifzug eine Schlappe erleiden, damit Kyros theilnehmende Trauer zeigen, die Verwundeten pflegen lassen, wieder einmal über Krankenbesuchen die Mahlzeit versäumen und eine Rede halten kann über den Werth der *κοινωνία* im Kriege, wo die *φίλοι* auch abwesend

helfen können (4, 15 ff.). Selbst mit dem Feinde schliesst er einen Vertrag zur Schonung der zu ihm Abgefallenen, und er sichert die Heerden seiner Freunde und holt die Nahrung von den Feinden, um den *σύμμαχοι* den Feldzug angenehmer zu machen (ib. 24 ff.). Darauf legt ihm Gadatas Schätze und all seinen Besitz zu Füssen, und Kyros lehnt natürlich wieder ab wie der kynische Sokrates (vgl. oben S. 77 f.), weil er sich schämen würde sich nicht gleichwerthig revanchiren zu können, worauf ihm Gadatas natürlich trotzdem Alles anvertraut und ihm prophezeit, dass er nie mit Wackeren zu kämpfen haben werde, weil der Assyrierkönig, der nun einmal ganz als Folie zu Kyros construirt ist (vgl. das Gegenbild zum socialen *βασιλεύς* Dio I, § 30. III, § 59), nur Schlechtere als *σύμμαχοι* vertrage (29—36). Dieser Gadatas hat eben Antisthenes gelesen über die natürliche Symmachie der Guten.

Am schönsten aber coquettirt der Liebesmeister Kyros wohl in V, 1. Er lässt Andere die Beute für ihn selbst auswählen und nimmt Alles an, aber nur, um es dem zur Verfügung zu stellen, der dessen bedarf, und als sich bald ein Meder eine der Musikantinnen ausbittet, schenkt er ihm Beide; „denn so sehr lechze ich danach euch gefällig zu sein“ (1, 1). Weil er sein (so unhistorisch sich ausnehmendes) Freiwilligenheer weiter zusammenhalten will, verkündet Kyros heuchlerisch: ich weiss ja, dass ihr nur mir zu Liebe mitgezogen seid; es hiesse *ἀδικεῖν* (!) wenn ich euch nicht dafür Dank abstattete; das kann ich zur Zeit nicht nach Verdienst; nun sage ich nicht: wenn ihr bleibt, will ich euch belohnen; das sähe so aus, als wollte ich euch dadurch zum Bleiben bestimmen; so sage ich: auch wenn ihr abzieht, will ich euch später reichlich belohnen; ich allerdings bleibe; denn ich will den Bundesgenossen mein Versprechen halten und auch das jetzige Glück nicht preisgeben. Bald nun bietet ein in ihn vernarrter Meder sein Bleiben an: *καρτερήσομεν ὑπὸ σοῦ εὐεργετούμενοι*, der Armenier legt sich ihm ebenso zu Füssen und der Hyrkanier schwört bei allen Göttern, dass Kyros mehr Freude habe „uns wohlzuthun“ als sich zu bereichern, worauf der Chor der Meder einfällt und Kyros zu Zeus fleht: verleih mir, die mich ehren, in Wohlthaten zu übertreffen (1, 19—29). Vgl. vom *βασιλεύς* bei Dio: *εὐεργετῶν ἥδεται πλείω τῶν εὐεργετουμένων* (I, § 23), und die ihn gesehen und seinen Umgang genossen haben, wollen ihn nicht verlassen (ib. 24).

Im Grunde hat Kyros gar kein Recht auf das medische

Heer, das er dem poculirenden Kyaxares nächtlich entführt hat, und er wartet ihm, als er sich beklagt, brieflich mit allerlei charakteristischen dialektisch-antithetischen Sprüchlein auf von diesem Stil: wer über Feinde siegt, ist nicht von Freunden verlassen; nicht, die am nächsten hocken, gewähren den Freunden die meiste Sicherheit, sondern die die Feinde am weitesten vertreiben (IV, 5, 27 f.). Doch die φιλία-Frage wird zwischen Beiden noch gründlicher halb lyrisch, halb dialektisch V, 5 verhandelt. Sie weinen beide bei der Wiederbegegnung; Kyros zählt dem zürnenden Meder alle seine Wohlthaten auf, die aber Diesen drücken, sodass er dem Liebeskünstler Kyros erwidert: wenn Jemand deine Wächterhunde (κύνες!) oder deine Wächter und Soldaten oder deine Gattin so freundlich zu behandeln weiss, dass sie ihm vertrauter sind als dir, wirst du dem für solche Wohlthat Dank wissen? Man hört den Theoretiker dahinter, und die Argumentation ist so schlagend, dass Kyros nichts Besseres weiss, als sie durch einen Versöhnungskuss zu ersticken, und der schlaue Kuppler arrangirt es, dass die Meder dem betrogenen Kyaxares folgen und ihn mit Geschenken überhäufen zum Zeichen ihrer Treue und Ergebenheit, und Kyros überlässt ihm den Vorsitz in der Berathung (VI, 1), was aber nicht hindert, dass Kyros seinen Willen durchsetzt, und dass der ursprüngliche und nominelle Oberbefehlshaber Kyaxares bald für immer als Schatten verschwindet neben ihm, dem wahren Herrn durch πόνος und φιλία.

Das Zusammenhalten des Heeres, für das Kyros am Schluss des V. und im Anfang des VI. Buchs Ueberredungskünste spielen lässt, zeigt sich nun weiterhin im VI. Buch in voller Kraft. Bundesfestungen werden gegründet (1, 19), wobei Kyros mit seinen Persern sich für die gefährlichsten Posten zu Gunsten der Bundesgenossen anbietet (17 f.), und das Heer kann froher Hoffnung in die Schlacht gehen, weil lange Genossenschaft und gemeinsame Siege das gegenseitige Vertrauen auf die Hilfe der σύμμαχοι gestärkt haben, während die Feinde aus Misstrauen gegen einander feige sind (4, 14 f.). Gleichzeitig erweitern sich wieder die Beziehungen des Kyros; der Inderkönig bietet ihm Geld und Gastfreundschaft an (2, 1), und wieder mit einem Akt seiner raffinirten Hochherzigkeit eröffnet er sich zwei neue Hilfsquellen auf einmal. Er hatte sich der schönen Panthea, die ihm als Beute zugefallen, ferngehalten aus einer Enthaltsamkeit, die zugleich Politik war; „denn dieses Weib kann uns vielleicht noch nützlich werden“: mit diesen Worten hatte er sie seinem

Freunde Araspes anvertraut, der aber Feuer fing nicht bloss wegen ihrer Schönheit, sondern auch wegen ihrer *καλοκἀγαθία* (!), die sich als Dankbarkeit (!) zeigte (V, 1, 17 f.). Panthea, ihrem Gatten treu, will Freunde (!) nicht entzweien und beklagt sich erst, als Araspes ihr Gewalt androht, bei Kyros (VI, 1, 32 f.). Der aber benützt die Zerknirschung des Araspes, ihn unter dem Schein des verstossenen Ueberläufers als Spion zum Feind zu senden. Gleichzeitig bietet ihm die ebenso gerührte Panthea Ersatz für den scheinbar Treulosen in ihrem Gatten, den sie anfeuert, Kyros' Wohlthaten dankbar zu vergelten, und der sich ihm als Freund, Diener und Bundesgenosse mit seiner Truppe hingiebt (1, 45 ff.), sich den gefährlichsten Posten ausbittet (3, 35) und wirklich durch die letzte Mahnung der Panthea und den Entschluss, sich als würdiger treuer Freund des Kyros zu bewähren, in den Tod getrieben wird (4, 6—9. VII, 1, 29 ff.). Kyros aber klagt und weint über den Hingang dieser *πιστὴ ψυχή*, lässt Schmuck und Opferthiere zu Ehren des Gefallenen bringen, ist voll Mitleid und Hilfsbereitschaft für die Wittwe, bestürzt über ihren Selbstmord und errichtet ihnen ein glänzendes Grabmal. All' das wird in VII, 3 ausführlich erzählt, um die *φιλία* des Kyros in helles Licht zu setzen.

Beim Heldentod des Abradatas zeigte es sich wieder, *ὡς οὐκ ἔστιν ἰσχυροτέρα φάλαγξ, ἢ ὅταν ἐκ φίλων συμμάχων ἠθροισμένη ᾖ*, denn seine *ἑταῖροι* und *ὁμοτράπεζοι* folgen ihm blindlings in den Tod (VII, 1, 30). Aber die ganze Schlacht bestätigt glänzend den Werth der Symmachie, und die Ermunterungen des Kyros, die auf gegenseitige Unterstützung hinwiesen (ib. 12. 15), bewähren sich. Auf der Feindesseite dagegen kämpfen die tapferen Aegypter isolirt, aber durch ihre geschlossene Masse unbesieglich, und da man ja die *εὔψυχοι* sich zu *σύμμαχοι* machen soll (Antisth. Frg. 15, 2), so gewinnt Kyros sie als *φίλους*, um, wie dies VII, 1, 43 definirt wird, ihnen gegenüber *εὖ ποιεῖν καὶ εὖ πάσχειν*. Den dortigen *φιλία*-Dialog dürfte der historische Kyros kaum mit den Aegyptern gehalten haben. Als Musterschüler des Kyros in der conciliatorischen Politik bewährt sich sein Legat Adusios, der die streitenden Parteien der Karier, indem er sich heuchlerisch mit jeder heimlich verbündet, zur Versöhnung bringt, so dass Alles in friedlicher Festesfreude schwelgt (4, 3 ff.).

Weiterhin am Schluss des VII. Buch ist's ein Meisterstück, wie selbst die Exclusivität der Majestät social, durch die *φιλία* begründet wird, und wie sich Kyros dazu halb durch die *φίλοι*

in ihrem Interesse zwingen lässt. Er giebt sich zum Schein einen ganzen Tag der Audienz suchenden Menge preis, um am folgenden Tage, als sie noch stärker andringt, den Freunden zu sagen: wenn das die erreichte Glückseligkeit sei, für sich keine σχολή und von den Freunden keinen Genuss zu haben, so verzichte er darauf (man beachte, dass für Antisthenes das höchste Gut die σχολή für sich und die φίλοι ist, Symp. IV, 44). Er wolle, dass alle Bittsteller erst die Gunst seiner Freunde suchen. Und lustig schildert nun Artabazos den Jammer der durch Anschwellung bedrohten φιλία: Als du noch sehr jung warst, strebte ich schon, dein Freund zu werden; aber da du meiner nicht bedurftest, hielt ich mich zurück. Als du aber doch einmal einen Auftrag für mich hattest, meinte ich, nachdem ich ihn gut vollführt, nun würde ich dir vertraut werden und könnte mit dir reden, soviel ich wollte. Aber da wurden zuerst die Hyrkanier unsere Freunde, als wir nach σύμμαχοι hungerten, und so trugen wir sie vor Liebe beinahe auf Händen. Dann liess dir die Eroberung des feindlichen Lagers keine σχολή für mich, und ich verzieh dir. Dann wurde Gobryas unser Freund, und ich freute mich; hierauf Gadatas, und es war schon schwer, etwas von dir zu haben. Nun verlangten die Saker und Kadusier als neue σύμμαχοι Aufmerksamkeiten, da sie auch dir welche erwiesen hatten. Dann kamen die grossen Rüstungen, dann die Schreckensnachricht, dass die ganze Menschheit sich gegen uns sammle: immer meinte ich, wenn das erledigt sei, würdest du σχολή für unsern Umgang haben. Nun haben wir gesiegt, und wenn ich gestern nicht mit der Faust mir durch die Menge Bahn gebrochen hätte, wäre ich nicht zu dir gekommen, und als du mich begrüsstest und zu bleiben einludest, genoss ich nur die Auszeichnung, ohne zu essen und zu trinken, neben dir zu stehen. — Selbst der Eunuchenhofstaat wird theoretisch mit dem φιλεῖν gerechtfertigt. Da die Menschen beim Essen und Trinken, Baden und Schlafen am leichtesten zu bewältigen sind, so fand Kyros, dass er dabei die πιστότατοι brauchte. Da aber die Menschen mit Familie diese φύσει am meisten lieben müssen, während Eunuchen auf den sie allein ehrenden und schützenden Herrn angewiesen sind, so meinte er, diese durch Wohlthaten ganz an sich zu fesseln, und ihre Tauglichkeit wird nun durch Thierparallelen erwiesen (5, 59 f.).

Doch erst das VIII. Buch bringt die eigentliche Organisation der φιλία: Kyros als Meister der ἀρχή und φιλία, der ἀρχή durch

φιλία. Nicht bloss die Vornehmen und Freien, sondern auch die Geknechteten nennen ihn Vater — ganz wie den kynischen βασιλεύς Dio I § 22: so gut sorgte er für sie, damit sie immer Sklaven bleiben (VIII, 1, 44) — so hinkt wieder der Pferdefuss des Utilitariers nach. Er hat allerlei Erziehungsmethoden für seine Genossen, versteht es, durch allerlei leichte und schwere Strafmittel sich statt ἀχρήστους χρησίμους φίλους zu verschaffen (VIII, 1, 16—20), zeigt möglichste φιλανθρωπία (!) in der Meinung, dass wir die anscheinend uns Hassenden nicht lieben, den Uebelwollenden nicht wohlgesinnt sein können und so auch die Freundschaft Zeigenden nicht hassen können (vgl. Dio I § 20. 27). Solange er noch nicht die Mittel zum Wohlthun hatte, suchte er durch Fürsorge mit Rath und That, durch Theilnahme bei Freud und Leid τὴν φιλίαν θηρεύειν (!); jetzt aber, da er in der Lage war, wohlzuthun (vgl. Dio I § 34: τί δὲ ἥδιον [sc. θέαμα] ἡμέρου καὶ προσφιλοῦς [sc. βασιλέως], πάντας μὲν εὖ ποιεῖν ἐπιθυμοῦντος, ἅπαντας δὲ δυναμένου), schien ihm die liebenswürdigste Form der Aufmerksamkeit Zuwendungen von der eigenen Tafel, und so sandte er den Freunden, denen er sein Gedenken, seine Wohlgesinntheit oder seine Zufriedenheit ausdrücken oder die er bei der Menge in Ehren bringen wollte, Speisen und Getränke von seinem Tisch (2, 1—4). Auch sonst zeigte er sich ausnehmend aufmerksam, und weit mehr als durch seine Einkünfte übertraf er alle Menschen durch seine Geschenke, so dass er Brüdern, Vätern, Kindern vorgezogen wurde, — ganz wie der ideale kynische βασιλεύς Dio I § 24; auch seine bereitwilligen Spione und Lauscher allerorten hat er wesentlich durch reiche Geschenke geworben (2, 7 ff.). Seine Sorge für die Freunde war merkwürdig; nichts beschämte ihn mehr, als in Aufmerksamkeiten gegen Freunde zurückzustehn; es war ihm Ehrensache, darin alle Menschen zu übertreffen (13 f.), — wie der βασιλεύς bei Dio „unersättlich" ist in der höchsten, göttlichen Lust, Wohlthaten zu erweisen (I § 23. II § 26), wie er ἐν μόνῃ φιλίᾳ βούλεται πλεονεκτεῖν (III § 111) und Herakles nur herrschen will, um möglichst Vielen möglichst reiche Wohlthaten zu erweisen (ib. I § 65).

Als Folie zum Freundschaftskünstler Kyros muss der typisch reiche Krösos dienen: es ist der kynische Gegensatz der φιλία und der πλεονεξία, die misstrauisch und geizig ist. Krösos hatte nicht bedacht, dass die Götter so wenig wie die braven Menschen die Misstrauischen lieben, — das war der Anfang seines Unheils (VII, 2, 17); dann wird er von Kyros, dem er zur Controlle eine

Liste der Schätze übergiebt, belehrt, dass Männer sie transportiren, die werth sind, sie zu besitzen, und die so ihr Eigenthum stehlen würden (VII, 4, 12 f.), und jetzt wird er noch drastischer belehrt, da er Kyros räth, lieber Schätze zu sammeln, statt sich durch Geben arm zu machen. Kyros sendet einen Vertrauten mit Empfehlungen zu einer Sammlung bei seinen Freunden umher, und der Empfohlene kommt nicht nur selbst durch die Fülle der Geschenke als reicher Mann zurück, sondern seine Sammlung für Kyros ergiebt eine weit höhere Summe, als Dieser nach Krösos' Schätzung für sich an Vermögen hätte sammeln können (VIII, 2, 15 ff., vgl. Dio III § 86: für den *βασιλεύς* sind Freunde wichtiger als Schätze). Die Geschichte steht hier natürlich als blosse Illustration des kynischen *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, und Kyros führt es auch aus: statt Schätze zu häufen — gegen das blosse *φυλάττειν* der Schätze vgl. auch Diogenes Dio IV § 100 — und mich desshalb beneiden und hassen zu lassen, bereichere ich die Freunde und glaube an ihnen Schätze und treuere Hüter zu haben, als wenn ich Wächter gemiethet hätte (vgl. Dio I § 31. III § 100: *φιλία συμφυλάττει μὲν πλοῦτον, ἐπαρκεῖ δὲ πενίᾳ.* § 109: *εἰ δὲ πλοῦτος πέφυκεν εὐφραίνειν τοὺς κτωμένους, πολλάκις ἂν εἴη πλούσιος ὁ τοῖς φίλοις μεταδιδοὺς τῶν παρόντων.* § 110: *ὁ τοίνυν τοῖς φίλοις χαριζόμενος ἥδεται ἅμα μὲν ὡς διδούς, ἅμα δὲ ὡς αὐτὸς κτώμενος· καὶ γὰρ δὴ παλαιός ἐστιν ὁ λόγος ὁ κοινὰ ἀποφαίνων τὰ τῶν φίλων*). Auch ich bin habsüchtig, aber wenn ich mehr erworben als ich bedarf (*τῶν ἀρκούντων*!), helfe ich den Freunden, und indem ich die Menschen bereichere und ihnen Wohlthaten erweise, erwerbe ich mir ihr Wohlwollen und ihre *φιλία*, und daraus schöpfe ich Sicherheit (vgl. Dio I § 31. 35) und Ruhm (19 ff.).

Es ist keine reine sociale Moral, die der Kyniker lehrt; das sokratische Denken ist bei ihm in den socialen Willen getreten, und so ist seine *φιλία* Sache der Berechnung. Weder das reine Denken noch die reine Liebe ist berechnend, sondern das praktische Denken. Diesem Kyros, der seine kranken Freunde besucht, wie es die Mem. fordern (vgl. auch Dio III § 100), ja den Aerzten dankt, wenn sie seine Apotheke benützen, sind das doch alles antisthenische Liebesmittel, *μηχανήματα*, um bei Denen sich vorzuschieben, deren *φιλία* er wollte (a. a. O. 25 f.), und wenn er gerühmt wird, dass er nichts ersinnen kann, was ihm und nicht den Freunden nütze (1, 5), so verstand er es doch, die Besten mehr sich als einander zu *φίλους* zu machen und so

gegen einander zu stimmen, dass sie sich lieber aus dem Wege geräumt als sich verbündet hätten (1, 48. 2, 27 f.).

Natürlich gerathen Kyros als kynisches Muster, als genügsamer Communist, und Kyros als persischer Sultan bisweilen arg aneinander. Der Kyniker hasst den äusseren κόσμος, und Kyros, von den Freunden gemahnt, sich auch zu schmücken, antwortet pathetisch 3, 4: „scheine ich nicht genug geschmückt, wenn ich euch schmücke? (Vgl. den βασιλεύς Dio III § 128: nicht die καλλίστη ἐσθής, sondern die κάλλιστοι φίλοι machen selig.) Wenn ich den Freunden wohlthun kann, erscheine ich schön, wie auch mein Gewand sei." Das hindert ihn aber nicht, bald darauf (ib. 13 f.) in so berauschendem Aufzug zu erscheinen, dass Alle geblendet auf die Kniee sinken.

Weil aber doch ein Sultan nicht ganz zum Communisten taugt, ist dieses Capitel einem Manne gewidmet, der sich noch besser zum kynischen Muster eignet. Pheraulas ist von niederer, armer Herkunft, hat seine kleine Scholle beackert, die sich höchst gerecht benahm, indem sie den Samen mit Zinsen wiedergab (eine leichte Persiflage der gerechten Erde des Antisthenes, vgl. S. 299. 371 Anm. 866), und hat sich dann durch Eifer und Tüchtigkeit zu angesehener Stellung heraufgearbeitet und jammert nur, dass ihm der Reichthum mehr Sorgen als Spass mache. Da kommt ihm ein gemeiner Saker gelegen, dem für sein siegreiches Pferd Kyros ein Königreich geboten[1]), der aber statt dessen merkwürdiger Weise einen ἀνὴρ ἀγαθός (!) als Freund (!) sich ausgebeten. Diese Beiden treten nun in die idealste Gemeinschaft. Pheraulas überlässt all seinen Reichthum dem Saker, der ihn dafür wie einen Gast freihält. Und so liebten sie sich, der Saker Pheraulas, weil er ihm immer grössere Schätze zuwies, und Pheraulas Jenen, weil er ihm σχολή für seine φίλοι gewährte. Pheraulas, der schon ib. 7 f. zeigte, wie er den Neid zu ersticken weiss, und ib. 32 Sorge hat, sich dem Saker erkenntlich zu zeigen, war überhaupt φιλέταιρος (vgl. Dio I § 28), und nichts schien ihm angenehmer und nützlicher als den Menschen gefällig zu sein; ja, er hielt den Menschen für das dankbarste Geschöpf, weil er Lob, Gefälligkeiten, Wohlwollen, Wohlthaten erwidert u. s. w. Bedarf es noch mehr zum Beweise, dass all das aus

[1]) Bei dieser Fabel kann das Motiv des von Diogenes Dio IV § 22 f. moralisch verwertheten Perserfestes mitspielen, bei dem auch ein Saker zu kurzer Königsherrlichkeit kommt.



einer Theorie der φιλία geschöpft ist, wie sie bei den Stoikern wiederkehrt?

Auch das Folgende scheint ganz dazu erfunden, in Kyros ein Muster der φιλία vorzuführen. Erst die Einladungen an die bewährtesten Freunde und die Vorliebe und Aufmerksamkeit für den Obereunuchen, dann die Sitzordnung als pädagogisches System und Stufenleiter der Achtung des Kyros, dann wieder die Gemeinsamkeit der Speisen und die Zuwendungen an abwesende Freunde, wodurch Kyros das Lob sich zuzieht, mehr noch als durch Feldherrnkunst durch φιλανθρωπία sich auszuzeichnen (vgl. den idealen βασιλεύς als πολεμικός und εἰρηνικός Dio I § 27). Und er muss nun das erzkynische Ideal der φιλανθρωπία (vgl. den βασιλεὺς φιλάνθρωπος Dio I § 20. II § 26. III § 39) höher stellen als seine Strategie, weil jene den Menschen Gutes thue und diese Uebles. Hierauf muss Hystaspes fragen, warum ihm, der Kyros' Wünsche stets willig erfüllt, Chrysantas in der Sitzordnung vorgezogen werde, worauf er belehrt wird, dass dieser Musterfreund schon allen Wünschen und Bedürfnissen des Kyros zuvorkam, dass er immer sagte: ἑαυτῷ πάντα τὰ παρόντα ἀρκεῖ (der gute Kyniker!), aber stets auf des Kyros Vortheil bedacht war und über dessen Glück mehr jubelte als er selbst. Dann spielt Kyros gleich Antisthenes (Symp. IV, 64) die Rolle des befähigten Heirathsstifters, und der Bräutigam giebt als sein Vermögen die Freundschaft des Kyros an, was dem Brautvater genügt. Gleichzeitig fallen Geschenke für andere Freunde ab. Und darauf fluthet seine Gnade massenweise auf alle abziehenden Bundesgenossen und auf sein ganzes Heer, dass man sagte: Kyros' Art ist nicht, sich zu bereichern, sondern er hat mehr Freude am Geben als am Nehmen. Im Anschluss daran endlich zeigt Kyros den Freunden seinen ganzen Besitz, da, wie er näher begründet, es gut ist, von den Freunden weder über- noch unterschätzt zu werden, und verkündet: dies Alles gehört ebenso gut euch wie mir; denn ich häufe es auf, nicht um es selbst zu verbrauchen und zu vergeuden, sondern um eure Leistungen zu belohnen, und damit Jeder von euch, der bedarf, davon nehme.

Das sind die krönenden Schlussworte dieses Freundschaftscapitels. Nur der Kynismus sprach damals so communistisch, und ich würde noch eher annehmen, dass ein feierlich und phrasenhaft höflicher Orientale so spricht, als dass Xenophon von sich aus so denkt. Ueberhaupt bedenke man, dass jene φιλία nicht einfach entstanden, sondern Synthese ist. Hinter all

jenen Schenkungen und Wohlthaten, jener Treue und Dankbarkeit verbirgt sich der Geist des echten Orients mit seinem Gnadenstrom und seinem Gehorsam. Es galt, das Band der orientalischen Subordination umzusetzen in den hellenischen Individualismus, und das eben geschieht in der *φιλία*, im Band der Coordination; aus dem feudalen Band ward das liberale, aus dem dumpfen, erzwungenen das freie und sokratisch bewusste, ja berechnete. Aber diese Umsetzung, diese Verschmelzung hat nicht Sokrates vollzogen — was war ihm der Orient? — und auch nicht Xenophon — wer wollte ihn so überschätzen? —, sondern der, der auch sonst zwischen Orient und Hellas vermittelte, der kynische Autor des Kyros.

Die beiden folgenden Capitel berichten wieder von allerlei Schenkungen, Ehrengaben u. s. w. an Verwandte, Freunde, Soldaten etc., und die Satrapen sollen das Gnadensystem des Kyros nachahmen (5, 17. 20f. 23. 6, 5. 11). Dabei vollzieht sich die ganze Reichsinstitution in schönster Freiwilligkeit. Er schickt als Satrapen seine *φίλοι*, aber nur, wenn sie Lust haben, und nachdem er sie zu seinen Anordnungen überredet, damit sie nicht misstrauisch werden, und nachdem er ihnen Domänen geschenkt, und sie haben auch *φίλοι* um sich; zu den freiwillig mitgezogenen Völkern schickt er nicht einmal Satrapen, und zwischen den Tributärstaaten und der Residenz besteht Gegenseitigkeit; für die gespendeten Genüsse erhalten sie Schutz, und die Satrapen betrachtet Kyros als seine *σύμμαχοι*, nicht als Sklaven, und sie thun nur, was er selbst thut (6, 2—13, vgl. wieder Dio I § 22). — Und nun noch die Testamentsrede des sterbenden Kyros: er fleht um das Glück auch der Freunde zu den Göttern (7, 3); er lässt sich selig preisen (vgl. Dio I § 34), weil er durch sie die Freunde glücklich, die Feinde unterjocht sah (ib. 7), und er die Freunde im Glück zurücklässt (8); er giebt dem Thronerben die schwerwiegende Mahnung: du weisst, dass nicht das Scepter die Könige macht, dass das wahrste und sicherste Scepter treue Freunde sind (vgl. Dio: für den *βασιλεύς* sind treue Freunde, durch Wohlthaten gewonnen, ein sichererer Schutz als Waffen und Mauern or. I § 31. 35. III § 59. 86. 94. IV § 65). Treu aber sind die Menschen(!) nicht von Natur, denn sonst würden sich dieselben Menschen gegen Alle treu zeigen, wie sich andere Naturerscheinungen gegen Alles gleich zeigen (spürt man nicht den Theoretiker dahinter?), sondern treu muss man *ἑαυτῷ ἕκαστον* (!) machen, und das geschieht nicht durch Gewalt, sondern vielmehr

durch Wohlthaten (13). Legt meine Leiche nicht in Gold und Silber, sondern möglichst rasch in die Erde; ich war zu *φιλάνθρωπος*, um mich nicht gern mit der Wohlthäterin der Menschen zu vereinigen (25; die Ablehnung des Schmucks, die rasche Beseitigung der Leiche, das Lob der Gaben der Erde, die *φιλανθρωπία* — Alles bekannte kynische Tendenzen!), und nun gedenket meines letzten Worts: wenn ihr den Freunden wohlthut, werdet ihr die Feinde züchtigen können, und jetzt lebet wohl, liebe Kinder und alle anwesenden und abwesenden Freunde (28)! So stirbt er mit der *φιλία* auf den Lippen, der kynische *φιλάνθρωπος*, der kynische Kämpfer mit den Freunden gegen die Feinde, der antisthenische Liebesmeister, dessen Lebenswerk ein Weltreich war, gegründet durch „Kuppelei".

Zur Charakteristik des socialen Zuges der Cyropädie füge ich hinzu, dass Kyros 14 Mal die Anrede *ἄνδρες φίλοι* gebraucht, 8 Mal *ἄνδρες σύμμαχοι*, 4 Mal *ἄ. φίλοι καὶ σύμμαχοι*. Das Wort *φίλος* (resp. *φιλεῖν*, *φιλάνθρωπος*, *φιλόστοργος*) hat die Cyropädie 260 Mal, darunter das VIII. Buch allein 73 Mal, die Bücher I. IV. V. VII je mehr als 30 Mal; *σύμμαχος* hat sie 101 Mal, *χάρις* (*χαρίζεσθαι* etc.) 63 Mal, *πιστός* (*πίστις*) 33 Mal, *εὐεργετεῖν* (ohne *εὖ ποεῖν*) 25 Mal. Der Agesilaus hat 47 Mal *φίλος* (*φιλεῖν*), 19 *σύμμαχος*, 11 *χάρις* etc., 5 *εὐεργετεῖν*, der Hiero 39 *φίλος*, 3 *σύμμαχος*, 13 *χάρις* etc., der Hipparchicus 14 *φίλος*, 3 *σύμμαχος*, 3 *χάρις*, der Oeconomicus 24 *φίλος*, 3 *σύμμαχος*, 14 *χάρις*, der Cynegeticus 9 *φίλος*, 1 *σύμμαχος*, 1 *χάρις*, de re equestri 6 *φίλος*, 3 *χάρις*, Resp. Laced. 4 *φίλος*, 1 *σύμμαχος*, 1 *χάρις*, de vectigal. 2 *φίλος*, 3 *σύμμαχος*, 1 *χάρις*. Auf der Seite Teubner (die Cyrop. gleich den andern auf 32 Zeilen umgerechnet) findet sich *φίλος* (*φιλεῖν*) im Agesilaus 1, 47 Mal, Hiero 1, 13, Cyropädie 0, 84 (VIII. Buch 1, 25), Hipparchicus 0, 6, Oeconomicus 0, 34, Cynegeticus 0, 26, de re equestri 0, 2, Resp. Lac. 0, 19, de vectigal. 0, 12. Es zeigt sich also, dass nur im Agesilaus und Hiero die *φιλία* eine gleich wichtige oder noch grössere Rolle spielt wie in der Cyropädie. Das liegt nicht nur daran, dass jene beiden ebenso stark kynisiren, sondern dass sie ebenso vom Ideal des Herrschers handeln. Die kynische Kunst des *ἄρχειν* verbindet sich mit der kynischen Kunst der *φιλία* (vgl. Antisth. Symp. IV, 60. 64). Das wird sofort klar, wenn man bedenkt, dass der Gegensatz zur *φιλία* die *βία* ist; diese ist das Kriterium des dem Kyniker verhassten Tyrannen, und jene eben macht den wahren *βασιλεύς*, die kynische Kunst des *ἄρχειν*, die *βασιλικὴ τέχνη*.

So begreift sich zunächst die Rolle der *φιλία* in der Tyrannenschrift Hiero, deren Kynismus durch die schlagenden Parallelen der Diogenesrede Dio VI und der antisthenischen Dio III (vgl. oben S. 383 ff.) sicher steht. Erzwungene Liebe und Dienstfertigkeit ohne Gegenliebe machen keine Freude (Hiero I, 36 ff. VII, 6). Der Tyrann hat Sklaven statt Freunde (VI, 3). Es fehlt ihm die *φιλία*, die ja das höchste Gut ist (c. III, vgl. dazu bis in's Wörtliche Dio III § 86 ff. 94 ff.), und die von Antisthenes so geschätzte *πίστις* (Hiero IV, 1 f. VI, 11, vgl. oben S. 40), und die meisten Nachstellungen drohen ihm von den anscheinend am meisten ihn Liebenden (I, 38, vgl. über das Gefährliche des Eros für die Tyrannen das kynische Symposion oben S. 805, wobei bemerkt sein mag, dass sich auch sonst im Hiero Nachwirkungen dieses Symposions zeigen, z. B. VI, 2 und in der Simonidesfigur, vgl. oben S. 887 f.). So kann der Tyrann auch hier das (vom Kyniker ja principiell gefasste) Mannesideal nicht erfüllen: den Freunden wohlzuthun, den Feinden zu schaden (VI, 12 f., vgl. II, 2. X, 7). Und doch lieben und preisen die Menschen, wen sie für einen allgemeinen Wohlthäter halten (VII, 9). Hiero trägt in sich unerfüllt das kynische Ideal der *φιλανθρωπία*, und Simonides belehrt ihn, dass die *ἀρχή* dem ersehnten *φιλεῖσθαι* nicht hinderlich, sondern förderlich ist (c. VIII ff.). Er zeigt in denselben Redeformen wie die antisthenische Diorede und die Cyropädie, dass die Gunstbezeugungen des Fürsten weit mehr die Herzen gewinnen als die des Privaten (vgl. Hiero VIII, 3 ff. mit Dio III § 132 und Cyrop. VIII, 2, 7 ff.), und dass er sich selbst bereichert, wenn er seine Freunde bereichert (XI, 13 ff., vgl. Dio III § 109 ff. Cyr. VIII, 2, wo § 19 die Freunde *θησαυροί* sind, wie Hiero § 13). Jeder sei dir *σύμμαχος*, erwirb der Stadt *συμμάχους* (wie der Kuppler Antisthenes Symp. IV, 64), die Bürger seien dir Genossen, die Freunde gleich Kindern, und wenn du die Freunde in Wohlthaten übertriffst, werden dir die Feinde nichts anhaben können. So schliesst der Hiero mit demselben krönenden Mahnwort wie die Cyropädie in der Testamentsrede. Es ist der Wahlspruch für das agonistisch-sociale Ideal des *ἀγαθὸς βασιλεύς*, von dem der Kyniker am Anfang des 4. Jahrhunderts literarisch träumte, das aber dem im attischen Leben stehenden Sokrates fernlag.

Und dieses Ideal, in der Fremde gesucht, ist nun wiederum im Agesilaus, dessen Kynisiren schon Dümmler zur Genüge gezeigt hat, fast so stark wie in der Cyropädie ausgestaltet. Dieser Agesilaos bereichert systematisch seine Freunde, so dass Viele nach

seiner Freundschaft lüstern werden (I, 17 ff.), zieht als *σύμμαχος* der Geknechteten siegend ein, schont Freundesland, raubt aber Feindesland gründlich aus (33 f.). Alle Völker suchen seine *φιλία*, er hält den alten Freunden Treue, und man bewahrt ihm *φιλία* (35 f. 38). Er ruht nicht, bis er die Achäer anderen Stämmen zu Freunden und sich zu Bundesgenossen gemacht (II, 20), er rächt seine tegeatischen Freunde (23) und zeigt sich noch weiter vielfach politisch als Meister der Symmachie und *φιλία* und dabei verlässlich, dankbar für Wohlthaten (II, 25 f. 29. 31. III, 2. 4). Xenophon kann sich überhaupt nicht genug thun, ihn als Musterfreund, als Förderer der *σύμμαχοι* und Wohlthäter überhaupt, als wahren Ausbund von Beliebtheit zu schildern (IV, 3 f. VI, 4 f. 8. VII, 3. VIII, 1 ff. etc.); ja, er soll in alledem Alle übertroffen haben und die meisten und besten Freunde auf der ganzen Erde besessen haben (IX, 7. XI, 15). Ganz wie Antisthenes resp. der kynische Sokrates ist er auch politischer Liebesmeister (VIII, 3. IX, 7), hasst er die Undankbarkeit und erklärt sie auch für Ungerechtigkeit (IV, 2 ff. XI, 3), ganz wie Jene hat er für Freund und Feind genau die entgegengesetzte Moral und Behandlung (VI, 5. 8. XI, 4. 10. 12. 15), ist er nur mit Guten intim (IX, 7. XI, 4), schätzt er Freunde höher als Schätze (XI, 5), ist er für sich *ὡς ἐλαχίστων δεούμενος, τοὺς δὲ φίλους ὡς πλεῖστα ὠφελῶν* (XI, 11). Die einschlagenden Stellen stehen oben, — bedarf es noch mehr, diesen Agesilaos als kynischen *φιλία*-Typus zu erweisen?

Im Oeconomicus, wo das Bild des jüngeren Kyros so räthselhaft in das des älteren verschwimmt, wird auch Jener gerühmt, dass ihm viele Ueberläufer zuliefen, aber alle *φίλοι* bis in den Tod treu waren (IV, 18 f.). Die Erde resp. die Landwirthschaft wird in der genannten kynischen Weise als *φιλάνθρωπος* und gerecht vergeltend gepriesen (V, 8—14. XV, 4. XIX, 17. XX, 14) und mit Antisthenes *σχολή* für die *φίλοι*, das Verständniss mit ihnen umzugehen, ihre Nützlichkeit und die Gewinnung ihres Wohlwollens durch Wohlthaten geschätzt und gefordert (I, 14. II, 8. IV, 3. VI, 9. XI, 8 ff. 13. 23). — Weiter stark von Antisthenes abhängig zeigten sich die Schrift de rep. Lac. und der Rahmen des Cynegeticus. Im lakedämonischen Staat, der ja kriegerisch Freundesnutzen und Feindesschaden sucht (XII, 2. 5), ist der Communismus c. VI anzustreichen. Im Epilog des Cynegeticus werden die Liebhaber der Jagd (die ja auch dem Kyniker namentlich pädagogisch wichtig ist) im Gegensatz zu Schwelgern

und Habsüchtigen gepriesen, dass sie nach dem bekannten kynischen Ideal den Freunden nützen, den Feinden schaden (XII, 10. 13. XIII, 12. 15. 17), und die *φιλόσοφοι*, dass sie *πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι* sind (ib. 9, vgl. Antisth. Symp. IV,43 u. S. 636 ff. 662). Es ist bezeichnend, dass nach jener Wortstatistik die *φιλία* nur in dem kynisirenden Epilog stark hervortritt, aber im übrigen Cynegeticus fast ganz fehlt, und auch in den ebenso wenig der kynischen Theorie zugänglichen Schriften de vectigalibus und de re equestri sehr zurücksteht und nur im Hipparchicus etwas höher steigt, der ja auch ein gewisses Ideal der *ἀρχή* erfüllt.

Es wäre grundfalsch, zu meinen, dass das kynische Ideal der *φιλία* Xenophon blindlings suggerirt, ganz fremd eingepflanzt worden. Er hat es aufgenommen, weil er ihm empfänglich entgegenkam. Die *φιλία* hat ihren Nährboden am wenigsten in jener mittleren Schicht des städtischen Bürgerthums, in dem Sokrates zu Hause ist, und das den Individualismus ausbildet, sondern einerseits in der Masse, wo die Einzelnen Anderer und einander bedürfen, andererseits in der „Gesellschaft“, in der Welt der Protection, der Coterien, bei den Standesgenossen — Xenophon *τοὺς φίλους ἑστιῶν* L. D. II, 52 —, es ist Ehrensache, sich für Aufmerksamkeiten zu revanchiren und Beleidigungen nicht auf sich sitzen zu lassen, noblesse oblige, — so liegt etwas Aristokratisches, Ritterliches in jenem Princip, in jener kynisch-xenophontischen Forderung, die Freunde durch Wohlthun, die Feinde im Schädigen zu übertreffen. Die kynische Idealität zeigt ja immer das Doppelantlitz des Reactionären und des Zukünftigen, des Patriarchalischen, Autoritativen und des Socialistischen. Der Junker Xenophon, selbst ein *ἀρχικός*, der die Kunst der Menschenbehandlung braucht, versteht sich sehr wohl auf den patriarchalischen Zug der *φιλία*, den er in seinem idealen *οἶκος* herstellen will, und auf den protectionistischen, wie ihn z. B. das Angebot seines Gastfreundes Proxenos, ihn dem Kyros *φίλον ποιεῖν*, nach Asien geführt hat (Anab. III, 1, 4), aber ebenso sehr auf den agonistischen Zug. Dem Strategen und Kriegshistoriker ist die Perspective von Freund und Feind die natürliche. Hellenika und Anabasis sind voll von diesem Grundverhältniss. Die Reden über Symmachie sprechen viel von *φιλία*, *εὐεργετεῖν* (vgl. z. B. Hell. IV, 8, 4. VI, 3, 5. 9. 11. 14 etc.). Und doch spürt man selbst in den Hellenika dort, wo das Verhältniss principielles Problem und moralische Qualität wird, den kynischen Einfluss. Denn das Moralisch-Principielle knüpft sich im Wesentlichen nur an zwei

Gestalten, die sich schon früher kynisch gefärbt zeigten, Theramenes und Agesilaos. Höchstens erscheint noch Teleutias ein wenig als Socialmuster idealisirt (vgl. IV, 8, 23. V, 1, 14. V, 2, 37 f.), aber es ist nur ein schwacher Abklatsch von Agesilaos, der als Stifter von Symmachien, Freundschaften und Ehen und als Wohlthäter erscheint (z. B. IV, 1, 2—10. 29—39), der den Tod seines Mitkönigs nicht wie den eines Nebenbuhlers aufnimmt, sondern sehnsüchtig weint (V, 3, 20), der ein *ἐπιστάμενος χάριν ἀποδιδόναι* ist (IV, 1, 33, wie der ideale kynische König Dio I § 20) und erklärt, sich zu freuen, wenn er einen Feind straft, aber noch weit mehr, wenn er einen Vortheil für die Freunde ausfindig macht (IV, 1, 10). Aus der Episode des Theramenes hebe ich nochmals hervor, wie er antisthenisch fordert die Guten zu Freunden zu machen und nicht zu schädigen und sich der antisthenischen Kunst des *συμμάχους ποιεῖν*, des Förderns der Freunde und des allgemeinen *ἀρέσκειν* rühmt (II, 3, 19. 38. 43. 46 f., vgl. S. 205 Anm.).

In der Anabasis ist zunächst das Bild des jüngeren Kyros ein wenig nach dem des älteren social gefärbt. Zum Theil mag es ja umgekehrt sein; so mag es Xenophon erlebt haben, dass sein Kyros, wie hier specieller gemeldet wird (I, 9, 25 f.), seinen Freunden ein halbes Fass Wein oder eine halbe Gans zusendet, und diese Sitte auf den älteren übertragen haben; auch den orientalischen Tenor hochherziger Phrasen bei dem älteren mag er bei dem anderen belauscht haben. In der Hauptsache aber sieht man, dass dieser *μετὰ Κῦρον τὸν ἀρχαῖον βασιλικώτατος* (I, 9, 1) zu einem moralischen Typus heraufgeschraubt ist, dem er wenig entspricht. Entgegen jenem Kyros, der mit der Mahnung an die Söhne: „seid einig“ und mit der Krönung des älteren stirbt, ist dieser Kyros ein Empörer, ja Attentäter gegen den älteren Bruder. Während Jener stets grossmüthig verzeiht, entschuldigt Dieser eine Hinrichtung mit der schönen Phrase, dass er seine *σχολή* lieber benütze, Freunden wohlzuthun als solchen Feind zu bewachen (I, 6, 9). Dieser sociale Held liess den *ἀδικοῦντες* oft die Hände und Füsse abschneiden und die Augen ausstechen (I, 9, 13). Dieses Muster an Wahrheitsliebe und Vertrauenswürdigkeit (ib. 7 f.) belügt die Griechen über den hochgefährlichen Zweck, zu dem er sie geworben, und ködert sie dann bis in's innere Asien, indem er klagt, dass er beim Siege nicht etwa genug Gaben für seine Freunde, sondern nicht genug Freunde für seine Gaben haben werde (I, 7, 7). Xenophon kann

sich nicht genugthun, seine *φιλία* zu preisen. Er geniesst das allgemeine Vertrauen, alle Städte fallen ihm zu, Alle vertrauen ihm Schätze, Festungen und ihre Personen an, und er bewährt sich, wenn er einmal Freund geworden, auch in der Noth (I, 9, 8 ff.). Jeden, der ihm Gutes oder Uebles gethan, war er sichtlich bemüht darin zu überholen, und „Einige" berichten, dass er gebetet, so lange zu leben, bis er *τοὺς εὖ καὶ τοὺς κακῶς ποιοῦντας* übertroffen (I, 9, 11). Einige wollen wissen — d. h. Xenophon schwindelt uncontrolirbar —, er legt ihm denselben kynisch sanctionirten „gerechten" Manneswunsch in den Mund, den auch der reinere Moraltypus, der ältere Kyros aussprechen und erfüllt sehen musste (s. S. 1034. 1044). Niemals *ἀχάριστος* (I, 9, 18), erwies er wohlwollenden und brauchbaren Freunden anerkanntermaassen wie kein Anderer aufmerksame Pflege. Denn wie er selbst der Freunde als Helfer zu bedürfen glaubte, so versuchte er selbst den Freunden in ihren Wünschen der beste Helfer zu sein. Er erhielt die meisten Geschenke, aber vertheilte sie allermeist unter seine Freunde nach Charakter und Bedürfniss. Bekam er ein Kleidungs- oder Waffenstück oder etwas *εἰς καλλωπισμόν*, so sagte er (immer?), wie sie behaupten (!!): er halte *φίλους καλῶς κεκοσμημένους μέγιστον κόσμον ἀνδρί*. Das sagt der ältere Kyros auch (vgl. oben S. 1042), aber das Wunderbare ist, dass die beiden Perserfürsten mit dem Kyniker so einig sind in der Ablehnung des *καλλωπισμός* und in der moralisch-geistigen Verbildlichung des *κόσμος* (vgl. S. 318. 338 f.). Dass er als der Mächtigere die Freunde an Grösse der Geschenke übertraf, ist nicht wunderbar, mehr aber scheint mir schätzenswerth, dass er ihnen auch im Bemühen und Eifer gefällig zu sein voraus war. Gerade so hiess es vom älteren Kyros (VIII, 2, 13), und wie bei Diesem wird jetzt der Zuwendungen an Speisen gedacht und dabei der Bitte, sie mit den besten Freunden zu geniessen; ja, er sendet in Nothzeiten Futter, damit die Pferde, die seine Freunde tragen, nicht hungern. Bei öffentlichen Gelegenheiten ehrte er seine Freunde durch Ansprachen (auch wie der ältere Kyros VIII, 3, 20 ff.).

Man sieht, wie sehr dem Xenophon das Hofleben und der Sonnenschein fürstlicher Gnade imponirt haben; das Interessante ist nur, dass ihm alle Günstlinge, Creaturen und Schranzen *φίλοι* sind, wodurch das Höfische einen socialethischen Anstrich erhält. Die echten Züge sind halb verdeckt durch die moraltypische Schönfärberei; so erklärt er es nun für seine Ansicht, dass unter Hellenen und Barbaren Keiner von mehr Menschen geliebt worden

als Kyros, was er übrigens auch von Agesilaos erklärt (S. 1047). Als Beweis diene, dass vom König Viele zu Kyros abfielen, Keiner aber umgekehrt (vgl. zu diesem Kennzeichen Dio I § 24), was allerdings nicht ganz ausnahmslos gilt, und dass, wie er es überhaupt verstand, die Treuen, Wohlwollenden und Verlässlichen auszuwählen, alle seine „Freunde und Tischgenossen", d. h. sein Hofstaat, kämpfend fielen, was auch nicht ganz ausnahmslos und wohl nicht ganz freiwillig geschah. Aber diese orientalische Hundetreue hat es Xenophan angethan; denn er wiederholt diesen Wunderbericht im Oeconomicus.

Einen weiteren, wenn auch schwächeren Einblick in die Bedeutung der *φιλία* bei Xenophon gewährt seine Charakteristik der griechischen Obersten. Klearch sucht des Kyros *φίλος* zu werden, weil er ihm am fähigsten schien *εὖ ποιεῖν* (II, 5, 11). Proxenos (Xenophon's Freund) wurde Schüler des Gorgias und glaubte sich hierauf fähig zum *ἄρχειν* und als *φίλος* den ersten Männern in Wohlthaten nicht nachzustehen (II, 6, 16 f.), — man sieht, das gehört nach Xenophon zur *παιδεία*, und dass es zu der des Gorgias gehörte, dafür spricht das *φίλους ὠφελεῖν, πολεμίους βλάπτειν* Palam. 18. 25, und so wird, wie gesagt, auch Antisthenes diese Idealformel von seinem Lehrer Gorgias haben. Die Folie liefert der Xenophon verhasste Menon (II, 6, 21 ff.). Er sucht die Freundschaft der Mächtigsten, um straflos zu sündigen. Er gefiel sich darin, Freunde lächerlich zu machen, und in der Freundschaftsgunst aufzusteigen suchte er durch Verdächtigung der Voranstehenden. Er liebte offenbar niemanden, aber wem er Freund zu sein behauptete, dem bereitete er sichtlich Nachstellungen. Feinde verspottete er nie, wohl aber stets Freunde; die schwer zu nehmende Habe der Feinde liess er unangetastet, um so eher vergriff er sich an der ungeschützten der Freunde. Man beachte diese forcirten Antithesen von Freund und Feind. Noch zum Schluss (ib. 30) heisst es von zwei Obersten: sie verdienten Achtung sowohl im Kampfe wie in der *φιλία*.

Die Anabasis lebt und webt fast ebenso sehr wie im Kriege in Motiven der *φιλία*. Die Griechen brauchen und schliessen ja Symmachien mit allen möglichen Völkern, und da geht es nicht ab ohne Verheissungen der Freundschaft, der Genossenschaft, der Wohlthaten (s. z. B. IV, 8, 7 f. V, 4, 5 ff. VII, 2, 23—38. 3, 1—6), und der die neuen Bundesgenossen bald als „Brüder" betrachtende Seuthes (VII, 2, 25. 38) kann einen Begriff geben von der socialen Phraseologie, die Xenophon im Orient kennen

lernte. Die Hauptmotive kommen natürlich nur in Reden zum Ausdruck, und da sind es namentlich die Reden des Klearch beim drohenden Verrath des Tissaphernes und die Reden Xenophon's in der Selbstvertheidigung und in den Verhandlungen mit Seuthes, die überfliessen von Versicherungen der eigenen Treue, Freundschaftsleistungen und Wohlthaten und von Anklagen der Undankbarkeit auf der andern Seite (s. nam. II, 3. II, 5. V, 5, 13 ff. VII, 6, nam. 11 f. 20 ff. 23. 35 ff. VII, 7, nam. 5—11. 23 ff. 41 ff.). Auffallend gering ist hier überall, wo doch Xenophon nach eigenem Sinn redet, die Ausbeute an allgemeineren Reflexionen, und die paar Gnomen sind alte Bekannte, z. Th. in trivialer Abschwächung. VII, 7, 46 glaubt Xenophon, dass alle Menschen sich gegen den, von dem sie Geschenke nehmen, wohlwollend beweisen müssen (vgl. oben S. 1040), und VII, 6, 21, dass man sich nur schämen müsse, von einem Freunde betrogen zu sein, einem Freunde aber es schimpflicher sei, zu betrügen als betrogen zu sein (vgl. Ages. XI, 4, vgl. S. 803). VII, 7, 24 macht er die Entdeckung, dass die Reden der *ἄπιστοι* wirkungslos seien, während die Wahrheitsliebenden schon mit Bitten und Drohen ihren Zweck erreichen, und ib. 42, dass der tugendhafte Herrscher reich ist an Helfern und Freunden, was allerdings der Kyniker schon vorher entdeckt und ausgeführt hat. All das findet sich nur in den letzten, redseligen Capiteln; hier und schon vorher lässt er sich anklagen, um seinen apologetisch-rhetorischen Eifer in Selbstlob zu kühlen; eine dieser Selbstvertheidigungen schliesst mit der mehr rhetorisch als apologetisch wirksamen Gnome, dass es schöner, gerechter u. s. w. sei, des Guten als des Bösen zu gedenken (V, 8, 26). Uebrigens wird jenes Mannesideal, Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem vergelten zu können, mehrfach ausgesprochen (z. B. II, 3, 23. V, 5, 21), und man sieht, wie es der Situation der Anabasis naheliegt. Xenophon selbst ist natürlich ein Muster der *φιλία*: er mahnt die Soldaten den bedrohten Landsleuten zu Hülfe zu kommen (VI, 3, 17), sich zu den *φίλοι, οἰκεῖοι* etc. nicht feindlich zu stellen (VII, 1, 29), und rühmt sich, so öfter Feindseligkeiten mit anderen Griechen verhindert zu haben (VII, 6, 36). Er schliesst persönliche Freundschaften, so mit Kleander (VI, 6, 35), mit Seuthes (VII, 2, 38), den er durch *εὖ ποιεῖν, προνοεῖν* und *προπονεῖν* und Theilen seiner Nothlage zum würdigen Freund machen will (VII, 3, 31. 6, 20. 34. 7, 37. 43). Namentlich VII, 3, 30 schenkt er ihm pathetisch seine Freundschaft, aber ausdrücklich

nur in der Verlegenheit, weil er ihm gerade kein anderes Gastgeschenk zu bieten hat. Endlich VII, 8, 11 nimmt er einige Hauptleute gegen Asidates mit, beileibe nicht, weil er den Raubzug nicht allein ausführen kann, sondern natürlich nur, um ihnen für ihre treue Freundschaft Wohlthaten zu erweisen, und er freut sich ib. 23 über seinen reichen Raubantheil, der ihn in den Stand setze, auch Anderen wohlzuthun. Da hat man eine Illustration zu jener Gerechtigkeit des φίλους εὖ ποιεῖν, ἐχθροὺς κακῶς ποιεῖν.

IV. Die kynische Kunst des ἄρχειν und Xenophon (Mem. III, 1—7).

Die Capitel III, 1—7 haben ein klares Thema: die Kunst des ἄρχειν. Es ist kein Wort darüber zu verlieren: die Kunst des ἄρχειν ist es, die der Kyniker ausdrücklich als seinen Beruf bezeichnet (L. D. VI, 29 etc.); die βασιλικὴ τέχνη ist es, die Antisthenes, wie Xenophon selbst andeutet (Symp. IV, 6), von seinem Homer entnommen namentlich in seinem Kyros (s. nam. Frg. III, vgl. Diogenes Dio IV § 21. 49), aber auch in anderen Schriften περὶ βασιλείας und περὶ τοῦ ἄρχειν systematisch entwickelte. Sokrates, der Kleinbürger, hier als Meister der Feldherrn- und Staatsmannskunst, der Königskunst! Es gehört so Vieles dazu, das Sokrates nicht gegeben war, wohl aber dem Kyniker: der Fanatismus der Paradoxie, der den ärmsten kynischen Weisen zum König macht, die Romantik der βασιλεία patriarchalisch-messianisch geträumt, und überhaupt das Wiederaufleben des Ideals der ἀρχή (vgl. S. 260), die Schriftbethätigung, die erst die wirkliche Trennung vom Leben vollzieht und den Autor zum Idealstaatsgründer macht, der seine ἄρχοντας formt, zum Mindesten aber die principielle Pädagogik, die für die Praxis vorbereitet. Glaubt man aber, dass der historische Sokrates sich Antiphon gegenüber principiell als Lehrer der Politik bekannt habe (Mem. I, 6, 15), so bedenke man erstens, dass man sich dann in Widerspruch setzt sowohl mit Xenophon, Mem. I, 2, 3. 8 wie mit der platonischen Apologie 19 D 20 C, wo Sokrates solche pädagogischen Verheissungen und Tendenzen auf's Entschiedenste abgestritten werden, und zweitens, dass dann seine Wirksamkeit höchst blamabel, rein negativ wäre; denn von seinen wichtigsten, ja überhaupt von allen seinen sicheren Schülern ist Keiner Politiker geworden (bis auf den unbedeutenden „Tyrannen“ Charmides), und die es wurden, Alkibiades und Kritias, sind

erstens nicht sicher seine Schüler gewesen (vgl. unten) und haben zweitens Politik nicht auf sokratischen, sondern auf antisokratischen Wegen getrieben, nicht mit ethischen Principien und Ueberzeugung, sondern mit Willkür und Gewalt.

Sagt man nun, dass ja auch der Kyniker nicht politisch wirkte, so antworte ich eben, um nur das Wichtigste zu wiederholen, dass sein Wirken ja eine andere Sphäre und dadurch einen anderen Maassstab hatte; er schrieb — und somit wirkte er in einer anderen Welt, im selbstgebauten Idealstaat. Man mache sich klar, dass der Idealstaat nicht die Frucht des Lebens ist, in dem Sokrates steht, sondern die Frucht literarischer Lebensabgezogenheit, dass er nicht in Strassengesprächen erwächst, sondern nur als System, das fixirt werden muss. Ein geredeter Staatsroman ist ein Unding, und der socialistische Zukunftsstaat ist literarisch erwachsen. Der Kyniker ist ein ganz anderer in der wirklichen und in der idealen Welt. Dem wirklichen Staat steht er theils kühl, indifferent, theils feindlich gegenüber. Die Rolle des Politikers rechnet er zu den *ἀμφίλογα* (L. D. VI, 29), und bei Antisthenes wird (von wem?) empfohlen, dem Staatsleben weder zu nahe noch zu fern zu stehen (Frg. 59, 13). Zumeist aber rühmt sich der Kyniker seiner Vaterlandslosigkeit; das Weltall oder die Armuth oder Diogenes u. s. w. ist seine *πόλις*; die Verbannung schmerzt ihn nicht, ja macht ihn zum Philosophen, und es liegt ihm nichts am Wiederaufbau seiner Vaterstadt (L. D. 38. 49. 72. 93. 98. Ael. III, 6. Epict. III, 22, 47). Er schmäht die Demagogen (L. D. 24. 34. 41. Antisth. Frg. 22, 6. Dio IV, § 131 f. Ael. IX, 19), er kämpft gegen den *νόμος* (L. D. 38) und stellt sich in seinem *πολιτεύεσθαι* nicht unter die bestehenden *νόμοι*, sondern eben unter die idealen *νόμοι* (Antisth. Frg. 47, 6); denn sein Beruf ist gerade das Umwerthen des *πολιτικὸν νόμισμα* (L. D. 20), — und nun jenseits des Bestehenden, im Reich der neuen, idealen Werthe ist auch der Kyniker ein bejahender, eifriger *πολιτικός*. Da erkennt er die Nothwendigkeit des *νόμος* an (L. D. 72. Stob. fl. 13, 37), da hat er eine ganze Reihe positiver politischer Forderungen und Bestimmungen vorzubringen (Antisth. Frg. 47, 6. 61, 23. 28. L. D. 72. 104. Athen. IV, 159 C etc.). Antisthenes hat in seinen vier Schriften *περὶ βασιλείας*, *περὶ πολιτείας* und *περὶ τοῦ ἄρχειν* ein weitgehendes Programm niederlegen können; er hat wie Diogenes (L. D. 72. 80) seinen Idealstaat gegründet, den Plato in der Republik charakterisirt, und die ersten Dioreden legen ja Zeugniss ab von der altkynischen Kunst des *ἄρχειν*.

Man glaube nicht, dass es reine Theorie blieb. Die kynische Theorie streckt beide Arme nach der Praxis aus; sie ist ja der λόγος, der das ἔργον sucht; sie coquettirt mit den Helden der hohen Politik, die sie meistern will, und wie wohl Antisthenes seinen Sokrates als ἐραστής mit dem ehrgeizigen Alkibiades zusammengeführt hat, so der spätere Kynismus Diogenes mit Alexander. Aber es heisst auch von Diogenes, dass Phokion καὶ ἄλλοι πλείους ἄνδρες πολιτικοί ihn hörten (L. D. 76), und man wolle bedenken, dass sich die kynisch-stoische Richtung eben doch als βασιλική bewährt hat, dass sie das grösste Herrschervolk der Erde, das Volk der Catone und Scipionen am meisten angezogen, dass sie in Mark Aurel die Kaiserkrone trug, dass Julian mit ihr sich auseinandersetzen musste und dass der dritte Philosoph auf dem Thron, Friedrich der Grosse, durch Zeit, Bildung und Umgebung zum Epikureismus gedrängt, doch zugleich zu stoischen Anschauungen kam. Selbst die Verbindung des Kynismus mit Alexander blieb nicht hohle Phantasie; der Diogenesschüler Onesikritos hat seine Anabasis mitgemacht und panegyrisch beschrieben, und schon die Alten haben ihn mit Xenophon verglichen (L. D. VI, 84), der ja vor Allem ein lebendiger Beweis dafür ist, dass der Kynismus den ἀρχικός sucht und findet. Es darf uns nicht wundern, dass der Autor der Anabasis das Ideal des ἀρχικός, dessen Ausbildung ihn zum Kyniker führte, in dem Sinne verstand, der ihm am nächsten lag, und so aus Xenophon und nicht aus Sokrates muss man's erklären, dass die ersten und meisten Capitel unseres Abschnitts vom ἀρχικός als Strategen handeln. Uebrigens ist auch der Weise στρατηγικός (vgl. S. 373), und Diogenes lässt seine Schüler kriegerische Uebungen treiben (L. D. 30). Auch die gerade so gut altkynischen ersten Dioreden betonen beim idealen βασιλεύς öfter den στρατηγός und weisen ihm als solchem Pflichten zu (or. I, § 22. 27 ff. 44. 59. 63. II, § 1. 8. 65. III, § 67. 85. 127. 135 f.).

Mem. III, 1 setzt anscheinend gut sokratisch mit einer Wissensforderung ein, läuft aber auf eine moralistische Kritik des Specialwissens hinaus, wie sie der Kyniker liebt. „Sokrates" öffnet § 2 den Mund, um sogleich als kynischer Paränetiker mit einem αἰσχρόν loszuschlagen und für den ἀμελῶν (!) Strafe zu fordern. Es ist wieder einmal, wie immer im Protreptikos, ein νεανίας (vgl. oben S. 538 f.), namenlos (§ 2. 8. 10), weil wieder die Quelle verdeckt werden soll (vgl. oben S. 754), der eine specielle παιδεία nöthig hat. Der Kriegsmeister Dionysodor,

bei dem er sie nehmen soll — Antisthenes empfiehlt fremde Lehrer (Symp. IV, 62 und oben S. 140 ff.) — ist wohl eine Figur des antisthenischen Protreptikos, da er im platonischen Euthydem, der anerkanntermaassen diesen Protreptikos kritisirt, wiederkehrt. Der Kyniker zeigt sich gern als Agonist der Agonisten, als der wahre Kämpfer, und so muss sich hier der Kriegsmeister mit seiner engen *τέχνη* meistern lassen. Die Empfehlung einer speciellen Kampfkunst und zugleich die Kritik ihrer Einseitigkeit haben wir auch im Laches, der, wie sich nachweisen liess (S. 141 ff.) auch Antisthenes (den *προτρεπτικὸς π. ἀνδρείας*) copirt, um ihn zu recensiren. Antisthenes ferner hat das Ideal des Beamten, des *ἐπίτροπος* ausgebildet (vgl. oben S. 1028), und so wird hier Mem. § 3 der Stratege sogleich gefasst als der, dem vom Staat viel *ἐπιτρέπεται* und der dazu Berufswissen nöthig hat. Diese innere Qualität allein macht ihn zum Strategen.

Hier vergleiche man:

Mem. § 4:	Diogenes Dio IV § 25:
ὥσπερ — ὁ μαθὼν ἰᾶσθαι, κἂν μὴ ἰατρεύῃ, ὅμως ἰατρός ἐστιν, οὕτω καὶ ὅδε ἀπὸ τοῦδε τοῦ χρόνου διατελεῖ στρατηγὸς ὤν, κἂν μηδείς αὐτὸν ἕληται. ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος οὔτε στρατηγὸς οὔτε ἰατρός ἐστιν, οὐδ' ἐὰν ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων αἱρεθῇ.	*ἢ σὺ οἴει — τὸν ἄπειρον τοῦ κυβερνᾶν κυβερνήτην, ἢ τὸν οὐκ ἐπιστάμενον ἰᾶσθαι ἰατρόν; οὐκ ἔστιν. καθάπερ οὖν οὐκ ἔστι κυβερνᾶν μὴ κυβερνητικῶς, οὕτως οὐδὲ βασιλεύειν μὴ βασιλικῶς, οὐδ' ἂν πάντες φῶσιν Ἕλληνες καὶ βάρβαροι καὶ πολλὰ διαδήματα καὶ σκῆπτρα καὶ τιάρας προσάψωσιν αὐτῷ.*

So fanatisch pocht auf die innere Qualität eben nur der Kyniker. Zugleich aber wissen wir, dass Antisthenes gerade speciell dagegen protestirt hat, dass die äusserliche Wahl und nicht das Wissen den Strategen mache. L. D. VI, 8 (vgl. ib. 92): er rieth den Athenern, die Esel zu Pferden zu ernennen; es würden ja auch bei ihnen Strategen *μηδὲν μαθόντες, μόνον δὲ χειροτονηθέντες*. D a m i t i s t d a s M o t i v v o n M e m. III, 1 a l s a n t i s t h e n i s c h e r w i e s e n.

Antisthenes bezieht alle Weisheit von Homer, der ihm das Ideal des *στρατηγικός* und *βασιλικός* in Agamemnon liefert (Symp. IV, 6); daher finden wir auch hier Mem. § 4 Homer mit Agamemnon herbeigerufen — übrigens im paidiastischen Ton (*προσέπαιζεν*), den ja der Protreptiker pflegt. Die Methode des

Kynikers ist analogistisch und die Vergleiche hier § 2 ff. mit dem Bildhauer, Citherspieler und Arzt kehren öfter bei ihm wieder (vgl. S. 321. 418. 745. 897 etc.). Nun aber giebt es für die ganze Erörterung ein treffliches Exempel, das auch wieder auf den kynischen Autor des Kyros oder des Protreptikos weisen kann: Krösos ist wirklich von πάντες ἄνθρωποι (Mem. § 4, vgl. Dio IV, § 25. Cyr. VII, 5, 52) zum στρατηγός gewählt worden und hält sich dafür, ohne es innerlich zu sein, und dieser Mangel an Selbsterkenntniss (so predigt der Protreptiker) war sein Verderben (Cyr. VII, 2, 23 f.). Er hätte nicht, so heisst es, dem so gut vorbereiteten Kyros gegenübertreten sollen. Diese Vorbereitung des Kyros zur Strategie wird Cyr. I, 6 in einer Weise geschildert, dass all' die Weisheit des Sokrates unseres Capitels dagegen als farbloser Abklatsch deutlich wird. Die Beziehung ist zweifellos bei der identischen Situation. Hier, Mem. III, 1, wie Cyr. I, 6, 12 ff. hat sich ein Lehrer der Strategie für Geld angeboten und wird angenommen, hier wie dort wird der zurückkehrende Schüler gefragt, ob er dies und jenes gelernt hat, dessen Nothwendigkeit für den Strategen dargelegt wird, hier wie dort muss er stets verneinen und antworten, dass er nur Taktik gelernt habe. Und Alles, was in der Cyrop. begründet und entwickelt ist, kommt in den Mem. ärmlich und abrupt heraus. Dort aber wächst auch Alles klarer aus der Sachlage heraus, und die speisenden Quellen werden deutlich.

Das zeigt sich bald an Mem. § 6, wo vom στρατηγός nicht weniger als 19 Prädicate gefordert werden. Dieser Aufmarsch in sieben Zeilen (meist in Worten auf -κός) hat etwas Komisches und gehört sichtlich in den paidiastischen Ton, der hier nur § 4 (προσέπαιζεν) angedeutet ist, aber das Original des Capitels offenbar breiter durchdrang. Das wird noch sicherer dadurch erwiesen, dass hier der gute Stratege unter Anderm die Eigenschaften ἐπίβουλος, κλέπτης, ἅρπαξ, πλεονέκτης erhält. Das sind doch höchst paradoxe Prädicate, die Lachen erregen müssen und nicht ohne Erklärung hingenommen werden können. In den Mem. aber wandern sie eindruckslos und unerklärt vorüber. Doch in dem Parallelgespräch der Cyropädie I, 6 erhält § 27 der Stratege wörtlich dieselben Prädicate, und hier werden sie, wie es natürlich ist, sowohl belacht wie erklärt. Damit ist klar, dass die Mem. jedenfalls nicht das Original, sondern nur einen unvollständigen Auszug geben.

Aber auch die Cyropädie weist hier über sich hinaus. „Hilf,

Herakles!" lacht Kyros auf, als er jene Prädicate hört. Das ist der Ausruf, der uns schon öfter den Kyniker signalisirte. Und wirklich sehen wir sogleich, dass eben jene Prädicate im antisthenischen Protreptikos wurzeln. Denn der Vater antwortet dem lachenden Kyros, dass der Stratege, obgleich *ἐπίβουλος, κλέπτης, ἅρπαξ, πλεονέκτης*, doch *δικαιότατος* sei, weil das *δίκαιον* gegen Freund und Feind entgegengesetzt sei — das zeigte sich ja gerade als Hauptlehre des antisthenischen Protreptikos *π. δικαιοσύνης*, der auch sonst hier in dem Pädagogen der *δικαιοσύνη*, Cyr. § 31 ff. citirt wird, und dabei kehrt auch der raubende, stehlende Stratege als Beispiel wieder (vgl. Mem. IV, 2, 15). Noch die Stoa kennzeichnet den Kriegsmann als Räuber (vgl. S. 270, 2).

Doch Antisthenes hat hier nicht nur die zweischneidige Gerechtigkeitslehre, die allein die paradoxen Prädicate erklärt, geliefert, sondern auch diese selbst und andere hier von den Mem. dem Strategen zugewiesene: man braucht die Liste der Eigenschaften nur anzusehen und man erkennt, sie ist von einem antisthenischen Havipthelden abgelesen, von Odysseus. Es sind Alles Variationen des *πολύτροπος*, in welcher Eigenschaft Odysseus Antisth. Frg. S. 24 f. vertheidigt wird. Ja, die ganze Odysseusrede des Antisthenes hat doch nur den Zweck, eben den militärischen Werth des hier von den Mem. geforderten raffinirten Typus zu erweisen. Odysseus rühmt sich da, Antisth. Frg. S. 43 f., dass er die von den Mem. verlangte *σοφία περὶ πόλεμον* besitze, dass er die Feinde beraubt und geschädigt, dass er Tag und Nacht und auf alle Weise als *στρατηγὸς καὶ φύλαξ* für das Heer und dessen Sicherheit sorge und den Feinden *ἐπιτίθεται* und als *πολύτλας καὶ πολύμητις καὶ πολυμήχανος* gepriesen zu werden verdiene, — passen nicht wie auf ihn zugeschnitten die Prädicate des *στρατηγός* Mem. § 6: *ποριστικὸν καὶ μηχανικὸν καὶ ἐργαστικὸν καὶ ἐπιμελῆ καὶ καρτερικὸν καὶ ἀγχίνουν καὶ ἐπίβουλον καὶ φυλακτικὸν καὶ ἅρπαγα καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἐπιθετικόν* etc.? Selbst die Anerkennung als *κλέπτης* hat ja Odysseus durch den Raub des Palladions verdient, der eben Antisth. Frg. S. 41 vertheidigt wird. Vgl. zu *φυλακτικός* u. a. Prädikaten den kynischen *βασιλεύς* als Strategen bei Dio nam. I, § 28 f. III, § 67. 85. Man beachte hier in der Liste der Mem. die unerklärten antithetisch pointirten Prädicate, die z. Th. die verschiedenen *τρόποι* des Odysseus und zugleich das entgegengesetzte Verhalten gegen Freund und Feind ausdrücken: *φιλόφρονά τε καὶ ὠμὸν, καὶ ἁπλοῦν*

τε καὶ ἐπίβουλον, καὶ φυλακτικόν τε καὶ κλέπτην, καὶ προετικὸν καὶ ἅρπαγα, καὶ φιλόδωρον καὶ πλεονέκτην, καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἐπιθετικόν. So forcirt es der kynische Protreptikos, den Plato, wie gezeigt, in Rep. I persiflirt, wo schliesslich, da ja *φυλάττειν* und *κλέπτειν* die Sache eines Mannes sei, die antisthenische zweischneidige *δικαιοσύνη* als eine Diebskunst herausspringt (Rep. 334). Aber all diese antithetischen Prädicate des freundlichen Schutzes und räuberischen Trutzes, die hier zugleich vom *στρατηγός* verlangt werden, vereinigen sich ja gerade für den Kyniker in dem Vorbild, nach dem er sich selbst benannte, im *κύων*. Die Strategenrede Cyr. I, 6 bringt so auch Jagdvergleiche § 28. 39 f., wobei die Hunde und allerlei Listen eine Rolle spielen, und dabei giebt sie erst die Ausführung der in den Mem. aufgezählten Prädicate: vgl. zu *ποριστικὸς τῶν ἐπιτηδείων* Cyr. § 9. 11 f., zu *καρτερικός* ib. § 25 und Weiteres S. 99, zu *φυλακτικός* § 26. 37. 43, zu *μηχανικός* § 35. 38 f. 41, zu *πλεονέκτης* § 29. 35. 41, zu *ἐπιθετικός* § 36, zu *ἐπιμελής* vgl. oben S. 108 ff. 1063 f. etc.

Ich brauche nicht zu sagen, dass Xenophon entzückt ist, zu hören, dass zum Strategen soviel Raffinement, so viel Vollkommenheiten gehören, und dass sich auch seine Kriegslisten moralisch vergolden lassen. Sokrates hat damit nichts zu thun. Das Principielle, das Paradoxe und rhetorisch Pointirte daran ist kynisch; aber Xenophon's Erfahrung schlägt ein und giebt das Ihrige dazu. Man sehe, wie er in der Anabasis den tüchtigen Strategen, natürlich auch sich selbst als stets sorgsam, wachsam u. s. w. schildert (z. B. II, 6, 7 f. IV, 3, 10). Vor Allem aber ist für die geforderten Vollkommenheiten des Heerführers der Hipparchicus (s. VII, 4) zu vergleichen: zu *ποριστικὸς ἐπιτηδείων* z. B. IV, 19, zu *μηχανικός* z. B. V, 2 f. 10 f. 14, zu *ἐπιμελής* z. B. IV, 6, zu *ἐπίβουλος* IV, 6. 11. V, 12. VII, 13, zu *καρτερικός* z. B. IV, 5. VII, 5, zu *φυλακτικός* IV, 5. 10. 12. 18 f. V, 15. VII, 13 f., zu *κλέπτης* und *ἅρπαξ* IV, 17 f. V, 2. 7, *ἀσφαλής* z. B. IV, 16. V, 5. VII, 11, *πλεονέκτης* V, 11, zu *ἐπιθετικός* IV, 5. 19. V, 2 f. VII, 11. Doch am meisten wird hier überall die Täuschung empfohlen, die V, 9 geradezu für das Nützlichste im Kriege erklärt wird.

Besonders wirksam ist die Ueberraschung der *πολέμιοι ἄτακτοι* (Cyr. I, 6, 37); das sollte hier in den Mem. den Uebergang machen zu dem Lob der Taktik § 7, das bloss mit *καλὸν δὲ καί* angehängt ist, nur um ein Aperçu, jenen Vergleich der Heeresordnung mit dem Hausbau anzubringen, der Xenophon offenbar gefällt, da er Cyr. II, 1, 17 und VI, 3, 25 wiederkehrt

(vgl. auch De re equ. I, 2 und s. das Lob der Taktik in Parallele mit der Hausordnung Oec. VIII, 3 f. 20. XX, 7 und den Hochwert des πείθεσθαι in Haus, Staat und Heer de rep. Lac. VIII, 3). Ob jenes Bild dem Feldherrn und Oekonomen Xenophon aus eigener Erfahrung aufstieg, oder ob er es dem stets vergleichenden Kyniker verdankt, der seinen homerischen, idealen βασιλεύς auch als Taktiker und Heeresmusterer rühmt (Dio II, § 65. III, § 127), der πείθεσθαι (s. Antisthenes' Schrift u. L. D. 30. 35) und ἁρμόζειν (vgl. S. 748) und die εὐταξία in Haus und Staat fordert (Stob. fl. 5, 63) und gerade auch sonst Haus und Heer resp. Staat parallelisirt (s. unten), lasse ich dahingestellt. Es wirkt wohl Beides zusammen. Die Anwendung, § 8, dass man für die Schlacht vorn und hinten die Besten, in die Mitte die Schlechtesten stellen müsse, stützt sich jedenfalls auf Xenophon's Erfahrung. Die Cyropädie ist wieder heranzuziehen, wo derselbe Grundsatz VI, 3, 25 klarer aus demselben Bilde entwickelt und VII, 5, 5 bei der Schlachtordnung durchgeführt wird. Am besten wird dies taktische Princip dort dargelegt, wo Xenophon noch selbständiger ist, im Hipparchicus (II, 2 ff.). Nun aber mündet es wieder in eine antisthenische Hauptlehre; denn um es durchzuführen, so zeigt Mem. § 9, muss man die Guten und Schlechten unterscheiden können. Antisthenes lehrt in Frg. 61, 23, dass die Staaten zu Grunde gehen, wenn man nicht die Guten und Schlechten unterscheiden könne, und fordert ib. 28, dass man im Kriege die Schlechten auslese (was sicherlich mit seinen Argumenten Xenophon Cyr. II, 2, 23 ff. durchführt). Die διαφορά alles ἀγαθόν und κακόν ist ja für den Kyniker Hauptsache, neben der alles Andere verschwindet (L. D. VI, 105). Sie wird natürlich hier in den Mem. wie auch Antisth. Frg. 61, 23 und Hipparch. II, 3 wieder mit einem Vergleich gerechtfertigt. Die Differenzirung des Kynikers ging feiner in's Psychologische. Er achtete auf das Benehmen der verschiedenen Hundenaturen und unterschied schon für die παιδεία die φύσεις auch der Menschen und zwar, wie Dio IV zeigt, mit φιλο- nach den hervorstechenden Leidenschaften, die φιλαργύρους (vgl. Antisth. Frg. 58, 10), φιλοτίμους etc. (vgl. oben auch S. 516 ff.). Diese differenzirende Psychologie wird hier Mem. § 10 praktisch: wenn es gilt, Geld zu erwerben, muss man die φιλαργυρωτάτους voranstellen, wenn es Gefahren zu bestehen gilt, die φιλοτιμοτάτους. Es steckt hier auch wieder jene kynisch-stoische Parallele des Soldaten mit dem Räuber dahinter. Beides, das Voranstellen der φιλοτιμότατοι und der fähigen ἁρπάζοντες je nach Bedürf-

niss, kehrt sachlicher und deutlicher im Anschluss an das taktische Princip, Mem. § 7, aus Xenophon's praktischer Erfahrung im Hipparchicus (II, 2. IV, 17) wieder.

Das Princip des Je nachdem, des wechselnden Passenden, des *οἰκεῖον ἑκάστῳ*, das der praktisch und relativistisch gesinnte Kyniker an seinem *πολύτροπος* Odysseus auch als militärischem Muster entwickelte (Antisth. Frg. S. 43, vgl. ib. S. 25), lässt hier endlich, Mem. § 11, die Kenntniss fordern, *ὅπῃ καὶ ὅπως χρηστέον ἑκάστῃ τῶν τάξεων*. Was aber hier abstracte Formel bleibt, der Wechsel der taktischen Maassnahmen, wird in der Strategenrede Cyr. I, 6, 43 specialisirt, erhält auf den Märschen und in den Schlachten des Kyros erst lebendige Illustration und wird Hipparch. IV, 1 ff. V von Xenophon's Sachkenntniss klargelegt.

Man findet es vielleicht wunderbar, dass kynische Theorie und xenophontische Erfahrung hier so oft und so passend in einander greifen, aber man bedenke, dass ohne dieses Wunder Xenophon sich nicht dem Kyniker sympathisirend hingegeben hätte. Und ist es denn so wunderbar, dass der Kyniker, d. h. der Theoretiker, der wie kein Anderer die Praxis feiert, und ein schriftstellernder Praktiker wie Xenophon, der für seine Erfahrung principielle Formeln sucht, dass diese Beiden zusammenkommen? Allerdings hat Xenophon die grosse Paradoxie des Capitels möglichst verwischt, und doch greift sie mächtig durch für Jeden, der lesen kann. Der wahre Stratege ist der Weise, nicht der Specialist; denn alle Taktik nützt nichts ohne die *παιδεία* des *πολύτροπος*, des antithetischen *δίκαιον*, ohne die Differenzirung der *ἀγαθοί* und *κακοί*, der Charaktere und Bedürfnisse. Mit der Schande des Taktikers endet das Capitel; *ἢν μὴ ἀναιδὴς ᾖ, αἰσχυνεῖται*, so schliesst „Sokrates", wie sein erstes Wort *αἰσχρόν* war: Das A und O der kynischen Paränese ist der Appell an das moralische Schamgefühl.

Cap. III, 2 ist rasch zu erledigen: es enthält nichts Anderes als das anerkannt antisthenische Staatsideal, das Bild des Königs als Hirten, dieses Bild, in dem sich so viel kynische Grundzüge vereinigt ausprägen, der patriarchalische und der socialethische Zug, der analogistische und der naturalistische, der das Muster der Thiere sucht, und der Wächterhund, nach dem sich der Kyniker benannte, stammt ja aus diesem Hirtenbilde, das wohl schon der Protreptikos bringt, da es Plato in Resp. I kritisch beleuchtet. Vgl. zu politischen Thieranalogien noch Antisth. Frg. 52, 13. Was aber das Bild noch antisthenischer macht, das ist ja,

dass es aus seiner Bibel Homer stammt. Und so gerade als der homerische ποιμὴν λαῶν wird es hier in den Mem. § 1 eingeführt. Agamemnon erhält dieses Prädicat, und daraus wird es § 2 erklärt, dass er bei Homer auch als ἀμφότερον, βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής gepriesen wird. Diesen selben Vers citirt Xen. Symp. IV, 6 Antisthenes gerade zum Beweis, dass man aus Homer die βασιλικὴ τέχνη lernen könne. Damit bezeugt doch Xenophon selbst, dass das Motiv von Mem. III, 2 antisthenisch ist.

Was denkt man sich sonst als Hauptinhalt der antisthenischen Schriften περὶ βασιλείας? Am besten geben wohl die ersten vier Dioreden Auskunft, die ja am sichersten kynisch sind und sämmtlich περὶ βασιλείας handeln. In allen vier Reden erscheint der Hirtenvergleich: I § 13. 17 ff. 28. II, 72 ff. III, 41. IV, 43 f., wo eben der homerische ποιμὴν λαῶν citirt wird. Auch die erste Rede beruft sich für den βασιλεύς auf Homer, die Diogenesrede bezieht von ihm die βασιλικὴ τέχνη (IV, 21, vgl. 43), die zweite Rede hat ja überhaupt zum Thema Homer als Königserzieher und bringt § 54 denselben Vers, der Mem. III, 2, 2 so ausgebeutet wird. Auch die Kynikerpredigt Epiktet's citirt den homerischen König als Hirten (III, 22, 72). Es scheint, dass auch Kyros Homer gelesen hat; denn Cyr. VIII, 2, 14 heisst es, dass von ihm das Dictum erzählt wird, es sei zwischen einem ἀγαθὸς βασιλεύς und einem guten Hirten kein Unterschied. Erzählt wurde das natürlich in Antisthenes' Kyros, wo ja das βασιλικόν, sicherlich auch homerisch, gelehrt wird (Frg. III). Man beachte: Xenophon sagt, dass er citirt, und was er citirt, ist antisthenisch; gleichzeitig aber ist ja dasselbe, der Vergleich des Königs mit dem Hirten, das Ausgangsmotiv der Cyropädie überhaupt (Cyr. I, 1, 2 f.). Damit haben wir von Xenophon selbst ein Zeugniss, dass die Cyropädie von Antisthenes abhängig ist.

Von aller öffentlichen τέχνη interessirt Xenophon am meisten der Stratege, und das Capitel richtet sich an Einen, der zum Strategen erwählt ist; aber auch Antisthenes hat die attische Strategenwahl kritisirt (L. D. VI, 8), offenbar aus seinem homerischen Ideal. Und auch in jenen Dioreden wird der gute Stratege im Gesammtbild des guten Königs geschildert (I, § 44. II, 65. III, 66 f. 85.). Es ist doch nichts Naheliegendes, dass in den Mem. die Pflichten eines Obersten zum Ideal des βασιλεύς aufgeweitet werden. Das geschieht hier wie bei Dio in der Romantik kynischer Predigt — denn es fehlt selbst die sokratische Form

des Dialogs! — kraft der kynischen universalen Kunst des ἄρχειν und der antisthenischen einheitlichen βασιλικὴ τέχνη, die an Homer anknüpft und im ἀμφότερον des guten Königs und tapferen Kriegers Agamemnon die kynische Einheit des socialen und agonistischen Ideals (der κύων das Muster von Freundesschutz und Feindestrutz!) vertritt. Die Tendenz dieser Einheit ist ja auch, den Kämpfer social zu moralisiren; der Hirtenstab steigt über das Schwert empor (vgl. oben S. 268), und so erleben wir's hier, dass der Oberst zur socialethischen Figur wird. Aus Homer konnte nur die antisthenische Interpretationskunst es herauslesen, dass der Stratege dazu da ist, das Heer glücklich zu machen; es gehört dazu schon, dass der κρατερὸς αἰχμητής aus dem Einzelkämpfer zum Strategen umgedeutet wird, wie es hier § 2 geschieht. Ganz ähnlich hat der Kyniker Dio I § 63 den Mythus dahin corrigirt, dass Herakles nicht allein, sondern mit einem Heere seine Züge machte.

Die Sache des guten Strategen ist also die des guten Königs, die mit der des guten Hirten zusammentrifft; denn, so verkündet unser Capitel, sie besteht im ἐπιμελεῖσθαι für die Untergebenen, dass sie wohlbehalten sind, dass sie Nahrung (ἐπιτήδεια) haben, dass sie σῷοι sind, dass sie überhaupt εὐδαίμονες werden. Wir kennen das ἐπιμέλεσθαι als Grundfunction des kynisch-xenophontischen ἄρχων. Die ἐπιμέλεια des Herrschers für die σωτηρία, ἐπιτήδεια, Gesundheit und εὐδαιμονία der Untergebenen beherrscht namentlich die kynisirende Cyropädie (s. besonders in der Strategenrede I, 6, 7—17. 24f. 42, dann z. B. VI, 1, 23f. 55 und das VIII. Buch) und wieder die ersten Dioreden (s. z. B. II, § 26. 69ff. IV, 44, noch mehr aber die treuer antisthenischen Reden I und III, z. B. I § 13. 17ff. 21. 23. 65. III, 55. 82, besonders aber entsprechend den Mem. Dio III § 39. 66f.). Man lese in der gerade am sichersten antisthenischen III. Diorede in genauester Parallele zu den Mem. hier, nur noch schärfer: τῷ στρατηγῷ δὲ ἔργον ἐστὶν — ἅπαντας εὐπορεῖν, σκέπης κ. τ. λ. ἐὰν δὲ μὴ πάντες ἔχωσι τὰ ἐπιτήδεια, πολὺ μᾶλλον ἄχθεται ἢ αὐτός νοσῶν· σωτηρίαν γε μὴν τὴν ἐκείνων οὐ περὶ ἐλάττονος ποιεῖται τῆς αὐτοῦ (§ 67). Der gute König resp. Kyros heisst als ἐπιμελούμενος πατήρ (Cyr. VIII, 1, 44. 2, 9. Dio I § 22), φιλοστρατιώτης (Dio I § 28) und mit kynischem Prädicat φιλάνθρωπος (Cyr. VIII, 2, 1. 4, 7f. Dio I § 18. 20. II, 26. 77. III, 39. IV, 24), und jenes, wie gesagt, nach Antisthenes citirte Kyrosdictum VIII, 2, 14 setzt ja gerade wie

unser Capitel die Parallele des guten Königs und des guten Hirten darin, dass Beide die Untergebenen *εὐδαίμονας* machen. Der Kyniker ist ja ausgesprochener Eudämonist, und die Cyropädie betont sehr energisch als Ziel aller Kämpfe wie Mem. § 3f. die *εὐδαιμονία* (z. B. I, 5, 9. VI, 1, 55. VII, 5, 42. 79. VIII, 7, 8). Zu beachten ist hier in den Mem. noch die Betonung, dass der *βασιλεύς* nicht für sein, sondern für der Untergebenen Glück sorgen soll: darauf gerade beruht ja nach dem Kyniker die Begriffsbestimmung des *βασιλεύς* und sein Gegensatz zum *τύραννος* (vgl. S. 78 f. 376. 567 etc.), und Dio I § 13 wird diese Antithese aus dem Vorbild des Hirten mit Worten abgeleitet, die Rep. I wiederkehren, eben weil hier wie dort Antisthenes' Protreptikos Vorlage ist. Am schärfsten und ähnlichsten den Mem. bringt es wieder die III. Diorede, nam. § 39: Der wahre *βασιλεύς ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ τῷ συμφέροντι τῶν ἀρχομένων ἐπιμελεῖται — τοῖς ἄλλοις μεταδιδοὺς τῆς αὐτοῦ εὐδαιμονίας, οὐ δίχα θεὶς τό τε αὐτοῦ καὶ τὸ τῶν ἀρχομένων συμφέρον, ἀλλὰ τότε χαίρων μάλιστα καὶ τότε νομίζων ἄριστα πράττειν, ὅταν ὁρᾷ καλῶς πράττοντας τοὺς ἀρχομένους.* Dasselbe speciell vom Strategen lesen wir an der vor. S. citirten Stelle derselben Diorede § 67. Xenophon selbst nimmt es sonst nicht so principiell, so forcirt. Er denkt bei der Frage des Oberbefehls zunächst an seinen Vortheil, dann aber auch, ob er dem Heer *αἴτιος ἀγαθοῦ* sein könne (Anab. VI, 1, 20). Vor den Soldaten allerdings spricht er nur von diesem (ib. 26). Er will einem anderen *ἄρχων* Platz machen, wenn der ihnen nützt (V, 7, 10). Er sucht das Beste für sich und die Soldaten (V, 6, 28) und will keinen Vortheil, wenn sie nicht daran Theil nehmen (VII, 7, 39 f.). Wie er es vom Hipparchen und seinen Officieren fordert (Hipp. I, 8 u. nam. c. VI), so sorgt er selbst für die *ἐπιτήδεια* (z. B. Anab. VII, 2, 15) und andere Bedürfnisse der Truppen, lässt sich als seinen einzigen Fehler bescheinigen, dass er *φιλοστρατιώτης* sei (VII, 6, 4. 39, vgl. Dio I § 28), und zeigt sich mehr noch als in seinen dafür provocirten und präparirten Vertheidigungsreden als der fürsorgliche, Tag und Nacht für das Wohl des Heeres sich mühende *στρατηγός* (s. nam. V, 8, wo sich mehrere als sokratisch bekannte, d. h. kynische Motive finden, und VII, 6, z. B. 11 f. 27 ff. 35 f.). Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Ideal socialer Hochherzigkeit und der Rhetorik. Der Hyperidealismus des Kynikers wie eines Fichte ist Sache der Predigt, der „Reden". Aber Sokrates war nicht Schüler des Gorgias.

III, 3. Man könnte meinen, dass Sokrates für die Strategie ein ganz räthselhaftes Interesse hatte und die sokratische Schule eine Art Kriegsakademie war; denn auch das folgende Capitel richtet sich ebenso wie die beiden vorangehenden und die beiden folgenden an einen designirten Feldherrn. Gegenüber diesen fünf kriegstechnischen Capiteln steht die doch allgemeiner wichtige Politik mit zwei Capiteln in den Mem. weit zurück. Wie erklärt man es wohl aus Sokrates, dass der einzige Beruf (neben der schwach behandelten Politik), den die Mem. überhaupt und bald so gründlich besprechen, gerade der ist, in dem Xenophon Ruhm geerntet? Verdächtig ist auch wieder, dass sich III, 3 wie III, 1 und III, 2 an einen Anonymus richtet. Wo sind sie alle, diese sokratischen Feldherrn? Wohlgemerkt, Sokrates handelt nicht von Pflichten des Soldaten, die alle Bürger angingen, sondern in allen fünf Capiteln von den speciellen des Strategen, und hier wird er noch specialistischer; denn III, 3 handelt vom Hipparchen, d. h. von der militärischen Stellung, über die Xenophon ein besonderes Buch geschrieben hat. Und wenn sich nun unser Capitel in genauesten Parallelen als blosser Abklatsch, als schwaches Echo des Hipparchicus offenbart, so wird Jeder einsehen, dass hier nicht der uninteressirte Laie Sokrates dem eifrigen Fachmann Xenophon seine Weisheit giebt, sondern umgekehrt Xenophon Sokrates. Indessen wird Xenophon gewissen Anlass gefunden haben, diese Fachweisheit Jenem in den Mund zu legen, nicht beim historischen Sokrates, wohl aber beim Kyniker, der die Hand des Weisen und zunächst seines Idealweisen Sokrates auf Alles legt, alle Kunst des ἄρχειν beansprucht und den Weisen zum *στρατηγικός* macht (vgl. S. 1054), der auch zu Gunsten des Fachmanns die Strategenwahl kritisirt hat, sich für die Pferdebehandlung interessirt (vgl. 354 f. 1008) und seine Schüler reiten und Waffenkünste lernen lässt (L. D. VI, 30).

Der anonyme *νεανίας* verdeckt wieder die Quelle. Nicht dass der Kyniker den Hipparchen speciell behandelt hätte, sondern Xenophon pflückt wohl nur einige Motive aus einer allgemeineren Erörterung über Herrsch- und Kriegskunst. Lehrt doch Homer den Kyniker alle Künste, von der Strategie bis zur Wagenlenkerkunst (Symp. IV, 6, — zu dem Beispiel des gelernten Kutschers vgl. Mem. I, 1, 9 und Diogenes Dio IV § 25 auch in Parallele zur Königskunst). Gerade schon die Einleitungsmotive (§ 1) haben den paradox-analogistischen Zug kynischer Argumentation. Willst du Hipparch werden, um voran-

zureiten? Aber das thun ja auch die Schützen zu Pferde. Oder um bemerkt zu werden? Aber bemerkt werden auch die *μαινόμενοι*. Der Kyniker liebt bekanntlich den Hinweis auf die *μανία*, und die andere Parallele ist vom selben Stil wie das Dictum im kynisirenden Krösosgespräch Cyr. VIII, 2 (§ 23): wenn es nur gilt, möglichst viel Schätze zu bewahren, dann sind die Stadtwächter die Glücklichsten (vgl. S. 1041). Auch die Betonung der socialen Function des *ἄρχων* zeigte sich als kynisch, und Xenophon erkennt sie hier § 2 speciell für den Hipparchen an: er ist dazu da, dem Staate durch Hebung und gute Führung der Cavallerie Nutzen zu bringen. So lehren es auch Xenophon's Specialschriften (Hipp. I, 1. 19. 21f. De re equ. XI, 13), und öfter wird es besser gefunden, wenn der Hipparch durch die Ausrüstung seiner Truppe als durch die eigene Rüstung glänzt (Hipp. I, 22. De re equ. XI, 10. 12).

Nun aber, mit den Einzelheiten, beginnt die reine Sachkenntniss Xenophon's zu sprechen:

Mem. III, 3, 4:

Ἐὰν οὖν παρέχωνταί σοι τοὺς ἵππους οἱ μὲν οὕτω κακόποδας ἢ κακοσκελεῖς ἢ ἀσθενεῖς, οἱ δὲ οὕτως ἀτρόφους, ὥστε μὴ δύνασθαι ἀκολουθεῖν, οἱ δὲ οὕτως ἀναγώγους, ὥστε μὴ μένειν, ὅπου ἂν σὺ τάξῃς, οἱ δὲ οὕτω λακτιστάς, ὥστε μηδὲ τάξαι δυνατὸν εἶναι, τί σοι τοῦ ἱππικοῦ ὄφελος εἶναι; — πειράσομαι τῶν ἵππων εἰς τὸ δυνατὸν ἐπιμελεῖσθαι.

Hipparch. I, 3f.:

ἐπιμελητέον μὲν ὅπως τρέφωνται οἱ ἵπποι ὡς ἂν δύνωνται πόνους ὑποφέρειν· οἱ γὰρ ἥττους τῶν πόνων οὔτε αἱρεῖν οὔτε ἀποφεύγειν δύναιντο ἄν. ἐπιμελητέον δὲ ὅπως εὔχρηστοι ὦσιν· οἱ γὰρ αὖ ἀπειθεῖς τοῖς πολεμίοις μᾶλλον ἢ τοῖς φίλοις συμμαχοῦσι. καὶ οἱ λακτίζοντες δὲ ἀναβεβαμένοι ἵπποι ἐκποδὼν ποιητέοι· οἱ γὰρ τοιοῦτοι πολλάκις πλείω κακὰ ἢ οἱ πολέμιοι ποιοῦσι. δεῖ δὲ καὶ τῶν ποδῶν ἐπιμελεῖσθαι, ὅπως δύνωνται καὶ ἐν τραχείᾳ χώρᾳ ἱππεύειν, εἰδότας ὅτι ὅπου ἂν ἀλγῶσιν ἐλαυνόμενοι, ἐνταῦθα οὐ χρήσιμοί εἰσι.

Vgl. zum *τρέφειν* der Pferde, zur Abweisung der *λακτίζοντες* etc., zur Stärkung der *πόδες* etc. Hipparch. I, 3. 13ff.; ferner ib. VIII, 2ff.: Die Pferde müssen zugeritten, gut genährt, an den Füssen abgehärtet sein und geübt, Hindernisse zu nehmen und auf rauhem Boden zu galoppiren. Aber die specielle Begründung der hier in den Mem. aufgeführten Liste der Fehler des Pferdes:

κακόποδας, κακοσκελεῖς, ἀσθενεῖς, ἀτρόφους, ἀναγώγους, λακτιστάς bringt die Schrift De re equ. Da wird ebenso zuerst (I, 1 f.) gezeigt, dass der κακόπους οὐδὲν ὄφελος biete, dabei aber erklärt, warum dies das πρῶτον ist; ebenso werden dann starke Schenkel, dann auch sonst kräftiger Körperbau gefordert, nur dass da Alles bis ins Einzelne beschrieben und begründet wird, während die Mem. nur gleichsam die Inhaltsangabe dieser Specialschrift bringen. Nachdem c. I die Körpereigenschaften εὔπους, ἰσχυρός etc. (§ 17) herausgestellt, beginnt De re equ. II f. die nothwendige ἀγωγή des Pferdes und die Prüfung seines Charakters, ob es wegläuft, unlenksam ist, ausschlägt u. s. w., — alles Eigenschaften, die es unbrauchbar machen. Hier erhalten also die Mem. das Recht, die ἀναγώγους und λακτιστάς abzuweisen. De re equ. III, 12 wird das Pferd gewählt, ὅστις εὔπους μὲν εἴη, πρᾶος δέ, ἀρκούντως δὲ ποδώκης, ἐθέλοι δὲ καὶ δύναιτο πόνους ὑποφέρειν, πείθοιτο δὲ μάλιστα. Das noch übrigbleibende ἀτρόφους der Mem. erhält seine Ausführung De re equ. IV, wo die ἐπιμέλεια für die Fütterung und übrigens nochmals für die Füsse gefordert wird. Vgl. noch ib. VII f. die Gewöhnung des Pferdes an das Stillstehen, das Nehmen von Hindernissen.

Die erste Parallele setzt sich nun noch schlagender fort:

Mem. III, 3, 5 ff.:	Hipparch. I, 5 f.:
Τί δέ; τοὺς ἱππέας οὐκ ἐπιχειρήσεις, ἔφη, βελτίονας ποιῆσαι; Ἔγω γ', ἔφη. Οὐκοῦν πρῶτον μὲν ἀναβατικωτέρους ἐπὶ τοὺς ἵππους ποιήσεις; Δεῖ γοῦν, ἔφη· καὶ γὰρ εἴ τις αὐτῶν καταπέσοι, μᾶλλον ἂν οὕτω σῴζοιτο. Τί γάρ; ἐάν που κινδυνεύειν δέῃ, πότερον ἐπάγειν τοὺς πολεμίους ἐπὶ τὴν ἄμμον κελεύσεις, ἔνθαπερ εἰώθατε ἱππεύειν, ἢ πειράσει τὰς μελέτας ἐν τοιούτοις ποιεῖσθαι χωρίοις, ἐν οἵοισπερ οἱ πόλεμοι γίγνονται; Βέλτιον γοῦν, ἔφη. Τί γάρ; τοῦ βάλλειν ὡς πλείστους ἀπὸ τῶν ἵππων ἐπιμέλειάν τινα ποιήσει; Βέλτιον γοῦν, ἔφη, καὶ τοῦτο.	τῶν γε μὴν ἵππων ὑπαρχόντων οἵων δεῖ, τοὺς ἱππέας αὖ ἀσκητέον, πρῶτον μὲν ὅπως ἐπὶ τοὺς ἵππους ἀναπηδᾶν δύνωνται· πολλοῖς γὰρ ἤδη ἡ σωτηρία παρὰ τοῦτο ἐγένετο· δεύτερον δὲ ὅπως ἐν παντοίοις χωρίοις ἱππάζεσθαι δυνήσονται· καὶ γὰρ οἱ πόλεμοι ἄλλοτε ἐν ἀλλοίοις τόποις γίγνονται. ὅταν δέ ἤδη ἔποχοι ὦσι, δεῖ αὖ σκοπεῖσθαι ὅπως ἀκοντιοῦσί τε ὡς πλεῖστοι ἀπὸ τῶν ἵππων καὶ τἄλλα δυνήσονται ποιεῖν ἃ δεῖ τοὺς ἱππικούς.

Man sieht, die Mem. folgen genau dem Hipparchicus: hier wie dort erst die Anforderungen an die Pferde, dann die an die Reiter, und von den Reitern werden dieselben drei Uebungen in derselben Reihenfolge gefordert. Was für die Mem. hier Inhalt ist, das ist für den Hipparchicus nur Disposition. Schon im Verlauf des I. Capitels werden wieder nach den Anforderungen an die Pferde dieselben für die Reiter nothwendigen Uebungen 1. im Aufsteigen, 2. im Reiten auf dem verschiedensten Terrain (man sehe dafür z. B. Xenophon's Erlebniss Anab. IV, 8, 28), 3. im Speerwurf näher ausgeführt (§ 17—21). Sollte Sokrates so liebenswürdig gewesen sein, Xenophon die Disposition seiner Fachschriften zu prophezeien? Denn die Nothwendigkeit jener Uebungen kehrt nicht nur im Hipparchicus öfter wieder (z. B. III, 8. VI, 5. VIII, 3; vgl. auch Oecon. XI, 17. Anab. I, 9, 5), sondern sie wird auch in der Schrift De re equ. noch gründlicher behandelt und wieder in derselben Reihenfolge. Die Uebung im Aufsteigen beginnt hier VI, 16 und beherrscht das lange c. VII; hierauf instruirt c. VIII ausführlich über das Reiten *ἐν παντοίοις χωρίοις*, bis § 10 vom Speerwurf die Rede ist, und die Uebung darin wird am Schluss (XII, 13) besprochen. Bei alledem also redet hier in den Mem. der Fachmann Xenophon, und Sokrates schweigt. Selbst der Kyniker tritt mehr zurück, obgleich nicht zu vergessen ist, dass er, wie gesagt, für seine Pädagogik den Vergleich mit der Pferdedressur liebt (Antisth. Frg. 57, 5 u. oben S. 354 f. 1008), Pferd und Waffen beim Manne nöthiger findet als beim Weibe Schmuck (Antisth. Frg. 63, 39), das Reiten und Speerwerfen und sonstige Kriegsübungen und -rüstungen fordert (L. D. 30. Dio I § 27. 29. III § 135 f.) und dem Strategen die Sorge für die Waffenrüstungen und für die Nahrung nicht nur der Mannschaften, sondern auch der Pferde zuweist (Dio III § 67), — ganz wie die Mem. Wie er den Werth des Reitens begründete, ersieht man wohl aus den doctrinär pointirten Reden, die Xenophon Cyr. IV, 3 z. Th. lächelnd vorbringt.

Der Hipparch unseres Capitels muss wirklich, wie der Kyniker sagte (L. D. VI, 92), ein Eseltreiber gewesen sein, dass ihm Sokrates all diese Pflichten als Neuigkeiten mittheilen muss. Man sieht, was ja selbstverständlich ist, dass sich dieses Thema nicht für einen Dialog eignet, und dass hier nachträglich eine Instructionsschrift dialogisirt worden ist.

Nun geht die Instruction aus dem speciell Cavalleristischen

in allgemeineres Fahrwasser über, wo der Kyniker mit seinem Ideal des ἄρχων mitreden konnte. Und die Wendung geschieht zugleich mit einer Scheidung, die er gerade immer principiell vordrängte, der Scheidung in σῶμα und ψυχή. Bisher wurden leibliche Eigenschaften und Uebungen gefordert, die den Kyniker kaum interessirten (höchstens Abhärtung und Uebung als solche). Nun aber beginnt die seelische Einwirkung, und gerade die Macht des Seelischen wollte er am ἄρχων zeigen. Schon der Ausdruck θήγειν ψυχάς § 7 Schl. klingt etwas verdächtig an den rhetorisch-poetischen Stil an (Norden, Ant. Kunstpr. I, 103), den ja Antisthenes pflegt. § 8f. wird nun eine Forderung entwickelt, die Antisthenes wichtig genug schien, sie zum Thema einer Schrift zu machen (περὶ τοῦ πείθεσθαι), und sein Grundgedanke kann da nur die moralische Vergeistigung des Gehorsams gewesen sein, die wir hier bei Xenophon lesen: man gehorcht dem Tüchtigsten, Sachverständigsten, wie man dem Arzt, dem Steuermann u. s. w. gehorcht. Dass dies kynisch ist, steht fest; denn es kehrt mit denselben Beispielen sowohl in der anerkannt antisthenischen XIV. Diorede (vgl. S. 567) wie bei Diogenes L. D. VI, 30. 36 wieder, wo darauf gerade die kynische Kunst des ἄρχειν beruht. Hier zeigt sich die Strategenrede der Cyropädie I, 6 wieder kynisirend; denn sie bringt § 21 dasselbe Recept für den Gehorsam mit denselben Beispielen; aber sie zeigt gerade die Darstellung der Mem. als Extract und Stückwerk und giebt erst den originalen Zusammenhang für unser Capitel. Zunächst sieht man, dass Mem. III, 1 und III, 3 ursprünglich zusammengehören. In der III, 1 parallelen Kritik des bloss taktischen Unterrichts wird hier in der Cyrop. § 13 f. gezeigt, dass ohne gestärkten Muth (vgl. Mem. III, 3, 7) und ohne Gehorsam ein Heer nichts nützt, und § 19 ff. wird nun gelehrt, wie der Feldherr Beides bewirkt. Warum Xenophon seine Vorlage zerschnitt, ist klar: er wollte seine Reiterinstructionen anbringen und schlägt desshalb die Hälfte der Strategenbelehrung einem besonderen Hipparchencapitel zu, das er mit jenen beginnen lässt. Aber die Cyropädie lehrt noch Weiteres: es ist ja geradezu lächerlich, dass die Mem. hier als Mittel zum Gehorsam die persönliche Tüchtigkeit des Feldherrn nennen, ohne der gewöhnlichen Disciplinmittel zu gedenken; das kann nur bei einem oberflächlichem Auszug passiren. Die Cyrop. ist hier klar, vollständig, eben originaler. Sie bringt erst die gewöhnliche Disciplin als Zwangsmittel und unterscheidet davon jenes moralische Mittel als ὁδός zum freiwilligen Gehorsam;

der Kyniker liebt es, sowohl die ὁδοί (vgl. S. 292 ff.) wie den ἄκων und ἑκών zu unterscheiden, und seine βασιλικὴ τέχνη geht auf ἑκόντας (vgl. S. 78. 94 ff.). Endlich lehrt die Cyropädie, dass die Erörterung in die Protreptik gehört; denn anschliessend (§ 22) wird als der „kürzeste Weg“ die persönliche sachverständige Tüchtigkeit, die eben das Mittel zum Gehorsam ist, angegeben: das zu werden, was man scheinen will. Das ist ja ein bekannter Hauptgedanke des antisthenischen Protreptikos (vgl. S. 292 ff. 681 f.). Vgl. noch in der Strategenrede § 10 und 42, dass der Gehorsam auf dem Glauben an die Macht und die Leistungsfähigkeit des Feldherrn beruht.

Man sehe, wie auch sonst die kynisirende Cyropädie in Reden und Exempeln die Nothwendigkeit des Gehorsams aufzeigt, wie Kyros jedes Zögern im Gehorchen straft und geradezu blinde, kriechende Folgsamkeit zu erwecken weiss und lohnt (s. nam. VIII, 1, 2 ff. 29. 3, 21. 28 ff.). Es ist eine unhellenische Idealität, die Antisthenes in seinen Schriften über Kyros, Königthum, Herrschaft und Gehorsam verkündet haben wird. Aber er hat auch hier wieder vermittelt; er hat mit dem orientalischen Geist des Gehorsams die hellenische Freiheit vermählt, indem er den Gehorsam zu einem freiwilligen, moralischen vergeistigte, auf Grund der Tüchtigkeit des Gebietenden. So soll die ganze Herrschaft des Kyros und der Perser darauf beruhen, dass der ἄρχων besser sein muss als die ἀρχόμενοι, und im Gegensatz z. B. zu dem untüchtigen Strategen Krösos zwingt Kyros stets durch sein eigenes Muster die Untergebenen zur Nachahmung (s. VII, 2, 23. 5, 78. 83. VIII, 1, 8. 12. 21 ff. 40). Aehnlich wird von Ischomachos Oecon. XXI (vgl. auch z. B. XII, 4. 17—20. XIII, 1) die antisthenische βασιλικὴ τέχνη entwickelt, in der die persönliche Tüchtigkeit Gehorsam weckt. Xenophon, der Gutsherr, der im Orient gekämpft, weiss sich mit dem Kyniker einig in der Schätzung des Gehorsams. Allerdings, man muss nur z. B. die Charakteristik der Strategen Anab. II, 6 lesen, um zu sehen, dass die Kunst der Disciplin noch auf anderen Eigenschaften beruht, als der doctrinäre Kyniker meint. Aber Xenophon hat es doch erlebt, was hier gerade die Mem. illustrirt, dass die Griechen Klearch gehorchten, ohne ihn zum Feldherrn erwählt zu haben, weil er sich als erfahren zeigte (Anab. II, 2, 5), und die Anabasis würdigt nicht nur die Disciplin, sondern bringt mit Vorliebe Fälle, in denen der Feldherr (d. h. natürlich meist Xenophon) durch sein Beispiel die Soldaten zwingt, ihn zu folgen

(II, 3, 11 f. III, 4, 48. IV, 4, 12. VII, 3, 45, vgl. I, 9, 1. III, 1, 37 ff.). Vor Allem treffen sich hier die Mem. natürlich mit dem Hipparchicus, dem ja unser Capitel bisher gefolgt ist. Auch dort lesen wir nach den technischen Vorschriften die Forderung, die Reiter εὐπειθεῖς zu machen, da sonst οὔθ' ἵππων ἀγαθῶν οὔτε ἱππέων ἐπόχων ὄφελος οὐδέν (Hipp. I, 7. 24, vgl. Mem. § 8 ohne πείθεσθαι οὔτε ἵππων οὔτε ἱππέων ἀγαθῶν οὐδὲν ὄφελος). Das Mittel aber, sich Gehorsam zu verschaffen, wird im ganzen c. VI (vgl. auch VIII, 22) übereinstimmend mit Mem. § 9 dargelegt: die Soldaten gehorchen am willigsten Dem, den sie für den Tüchtigsten, Fürsorglichsten, Verständigsten halten. Nur dass die Darlegung des Hipparchicus ausführlicher, gründlicher, eben originaler als die der Mem. ist.

Doch die Mem. sehen § 10 ein, dass die persönliche Erfahrung und Tüchtigkeit des Feldherrn nicht genügt die Disciplin herzustellen, und nun erwartet man ein concretes Zwangsmittel; statt dessen kommt etwas noch Geistigeres: der Feldherr muss reden können, und nun folgt § 11 ein rhetorisch gehäuftes Lob des λόγος, für das wir nur eine Parallele kennen: bei Gorgias (Helena 8 ff.). Dass Sokrates sich so rhetorisch gerade für die Rhetorik in's Zeug gelegt, mag glauben, wer will. Aber Antisthenes war Schüler des Gorgias und Lehrer der Rhetorik, die er im menschlichen Verkehr nothwendig fand (Frg. 65, 49, vgl. die wunderbare πειθώ des Diogenes L. D. 75 f.), und er hat ja Odysseus, im Gegensatz zum Faustkämpfer Aias, zugleich als Muster eines Strategen und Kriegers und eines Redners gepriesen (Frg. S. 25. 43 f.). Auch in der zweiten Diorede, die nach Antisthenes' Vorbild die βασιλικὴ τέχνη aus Homer entwickelt (vgl. oben S. 399), wird der Werth der Rhetorik für den Gebieter und für die Kriegserfolge aus Beispielen und Citaten der Ilias (und Hesiod's) erwiesen (§ 19—24). Der Kyniker hat dem Stoiker den Cultus des Logos vererbt, und es ist klar, dass er, der arme Prediger, der sich die Kunst des ἄρχειν zuschrieb, darunter die geistige Herrschaft der Beredsamkeit verstehen musste.

Doch konnte sich auch hier wieder mit dem kynischen Rhetor, der das ἄρχειν suchte, der ἄρχων Xenophon verständigen, der das Reden liebte. Ueber die strategischen Thaten Xenophon's können andere Berichte des Rückzugs der Zehntausend stillschweigend hinweggehn; aber wenn wirklich das Reden den Feldherrn macht, dann hat er Ungeheures geleistet; denn seine Beredsamkeit füllt einen grossen Theil der späteren Bücher der

Anabasis, und er erzählt, dass ihn einer seiner Feinde einen militärischen Demagogen nannte (VII, 6, 4). So setzt nun auch wieder sein Hipparchicus die Zunge tüchtig in Bewegung. Schon zur Aufbringung der Cavallerie sieht er *ῥήτορας ἐπιτηδείους ἐν τῇ βουλῇ* (I, 8) und den Hipparchen die Bürger *πείθοντα* und *διδάσκοντα* (ib. 9. 11). Dann soll I, 17 ff. der Hipparch die Reiter überreden, belehren, berathen, feierlich mahnend erinnern, und auch ib. 22 f. müssen sie überzeugt werden für das, was Ruhm einträgt. Vor Allem aber lesen wir ib. 24 genau übereinstimmend mit den Mem. § 10 f., dass es für den Gehorsam wichtig ist, wenn der Hipparch die Reiter *λόγῳ διδάσκει*, wie wichtig das Gehorchen sei. Endlich sollen auch III, 5 die Hipparchen *ἱκανοί* sein, die Reiter *πεῖσαι ἃ ἠβουλήθησαν*, und ebenso soll VIII, 22 der Hipparch *ἱκανός* sein, *λέγειν καὶ ποιεῖν τοιαῦτα ἀφ' ὧν οἱ ἀρχόμενοι γνώσονται ἀγαθὸν εἶναι τό τε πείθεσθαι*.

Hast du schon bedacht, wie sich die athenischen Chöre in Delos auszeichnen? So beginnt das Schlussstück unseres Capitels § 12 ff. Der mangelnde Uebergang zeigt wieder, dass die Mem. willkürlich aus einer geschlossenen Vorlage pflücken. Xenophon hat sich zu sehr in das geschlossene Lob der Rhetorik verrannt und muss nun wieder in den Gedankengang des Hipparchicus einlenken, wo derselbe Appell an die bei den Chören bethätigte attische *φιλοτιμία* aus dem Zusammenhang erwächst. Nach der Forderung des Gehorsams I § 24 ist § 25 vom Antrieb der Unterbefehlshaber zum *φιλοτιμεῖσθαι* in den Uebungen die Rede; hieran schliesst sich § 26 die Empfehlung von Wettkämpfen, und dafür wird nun angeführt, dass sich die Athener am ehesten zum Wettstreit antreiben lassen; denn sie zeigten ja bei den Chören, dass sie um kleiner Preise willen grosse Mühen und Kosten aufwenden. So bringt der Hipparchicus erst in die abgerissenen Gedanken der Mem. Verständniss und Ordnung, und wenn beide von den *χοροί* sprechen, so ist das im Hipparchicus noch besonders darin begründet, dass er zu den festlichen Aufzügen der Cavallerie überleiten will, die c. II behandelt, wie auch noch c. III von ihren *χοροί* zu Ehren der Götter redet. Die Athener, fahren die Mem. § 13 fort, zeichnen sich nicht so sehr körperlich als durch *φιλοτιμία* aus. Die Athener, sagt der Hipparchicus (VII, 3), sind körperlich nicht schlechter als Andere und seelisch *φιλοτιμότεροι*. Und hier wie dort giebt dieser attische Ehrgeiz gute Aussichten für die Leistungen der Cavallerie. So wird der

ἐπιμελούμενος für sie sich und dem Staate nützen, wenn er den Reitern προτρέπων (!) beibringt, dass gute Ausstattung in Waffen und Pferden, εὐταξία und Bereitwilligkeit in Kriegsgefahren Lob und Ehre einträgt. So lehren die Mem. § 14 f., und der Hipparchicus hört nicht auf, an εὔκλεια, ἔπαινος, φιλοτιμία und den Staatsnutzen zu appelliren (z. B. I, 1. 17. 19. 21 f. 25 f. II, 2 etc.), und fordert oft genug neben der Pflege des Pferdes die gute Waffenrüstung, Ordnung und Kampfbereitschaft (I, 6. 21 ff. II f. VIII, 21 etc.). Dagegen verschwindet es, dass auch der Kyniker nicht nur die Agonistik liebt, sondern für den Mann Pferd und Waffen fordert, die εὐταξία preist und den ἔπαινος schätzt (Antisth. Frg. 63, 39. Stob. Fl. 5, 63, vgl. oben S. 515—523), wie die kynisirende Cyropädie grossentheils durch den Ehrgeiz erzieht (vgl. S. 517).

In der Hauptsache also hat unser Capitel den Hipparchicus dialogisirt, dem es in der Reihe aller seiner Punkte (die 3 technischen Vorschriften, dann Gehorsam auf Grund der Tüchtigkeit, Redefähigkeit, Appell an den Ehrgeiz) treulich nachgeht, und zur sokratischen Form hat es Xenophon gereizt, dass er bei dem Kyniker in einem auf die Herrenkunst und dabei auf die Strategie eingehenden Gespräch einige Berührungspunkte fand, die er nun besonders hervorgestellt und in dessen Sinne noch pointirt hat.

Mem. III, 4 spinnt im ersten Abschnitt an demselben paradoxen Gedanken wie das Schlussstück von III, 3: φιλοτιμία und Auszeichnungen in der Ausstattung von Chören verheissen auch militärisch gute Leistungen. Und doch liegt dazwischen ein völliger Scenenwechsel: aus dem anonymen, gewählten Hipparchen ist ein mit Namen bezeichneter, im Kriegsdienst ergrauter, durchgefallener Candidat der Strategenwahl geworden. Warum hier Xenophon das Gedankenband zwischen III, 3 und III, 4 ebenso zerschnitt wie das zwischen III, 3 und III, 1 (s. S. 1069), ist wieder klar. Er wünschte eine besondere Scene für den Reiteroberst, um die Weisheit seines Hipparchicus anzubringen und sie in die einschlägigen Gedanken der hier überall durchziehenden kynischen Vorlage einzuflechten. Dass schon der Hipparchicus in dem Beispiel des χορός (vgl. auch Oec. VIII, 3 f.) von kynischer Theorie angekränkelt ist, zeigte die Parallele im Hiero (vgl. S. 122 f.). Der Kyniker nimmt sich ausdrücklich den χοροδιδάσκαλος zum Muster (L. D. VI, 35), und wir finden die Disciplin

des Chormeisters und des Strategen in der anerkannt kynischen und gerade antisthenischen 14. Diorede parallel gesetzt (vgl. S. 425 f. 567). Es ist auch nicht Zufall, dass Xenophon Antisthenes Symp. II, 12 f. betheiligt zeigt, wo aus dem Tanz paidiastisch für die Lehre der Tapferkeit gefolgert wird. Wie nun der Chorvergleich Mem. III, 4, 3—6 ausgeführt wird, ist er eine echte kynische Paradoxie, eine so starke, dass sie auch hier nicht ohne *παιδιά* möglich ist, und dass der sachliche Ernst des Hipparchicus und seiner dialogischen Nachbildung Mem. III, 3 sie nicht verträgt. Desshalb hier der Scenenwechsel!

Und nun ist es auffallend und gewiss nicht absichtslos, dass mit III, 4 der bisher gewahrte Bann der Anonymität gelöst ist und nicht nur der Gesprächspartner genannt wird, sondern auch sein abwesender glücklicherer Concurrent in der Strategenwahl. Dieser, der hier von Sokrates vertheidigt wird, führt den Namen Antisthenes. Nach einem Strategen Antisthenes, auf den hier Sokrates so grosse Hoffnungen setzt, wird man die athenische Geschichte vergebens befragen. Wie aber, wenn Xenophon an dieser Stelle den Namen des ersten Kynikers absichtlich gewählt hat? Man wird sagen: der Kyniker ein Stratege? Und nun gar ein Mann, wie er § 1 charakterisirt wird, „der nichts versteht, als Geld zusammenzuscharren"? Ist das nicht der dem Kyniker möglichst entgegengesetzte, ja verhassteste Typus? Aber eben weil er es ist, passt er hier für die *παιδιά*, die durch den Contrast erst zu Stande kommt. Oder soll sich Xenophon durch den drohend erhobenen Zeigefinger eines Philisters nach zweitausend Jahren, der die Mem. durchaus als biedere Schullectüre retten will, abhalten lassen, einen Scherz zu machen? Oder will man den paidiastischen Ton hier leugnen? Wagt Jemand zu behaupten, dass ein Xenophon ernsthaft einen Banquier und Balletmeister als solchen für einen berufenen Strategen hielt, für einen besseren als einen bewährten Oberst? Wie er im Symposion Antisthenes für Alkibiades einsetzt (s. S. 721 f.) und als Erotiker feiert, wie er und noch späte Apophthegmatiker Dicta kynischer Figuren zu Thaten und Erlebnissen der Kyniker selbst machen, so macht er hier Antisthenes zum Repräsentanten seiner eigenen Paradoxien.

Ist das so wunderbar? Zunächst hatte Antisthenes sich als Kritiker der Strategenwahl aufgeworfen (L. D. VI, 8) und für seinen Weisen den Ruhm des *στρατηγικός* in Anspruch ge-

nommen; daher lässt ihn Xenophon nicht ganz ohne Schadenfreude hier vom Praktiker als Laien erklären. Und Xenophon war auch gewiss stolz auf den Witz, dass er dem armen anticapitalistischen Kyniker vorwirft, er verstände nichts, als Geld zusammenzuscharren; doch Antisthenes hatte diesen Scherz verdient, nicht nur weil er sich seines „Reichthums“ rühmte (Symp. III f.), sondern weil er speciell gerade vom Strategen gefordert, dass er räuberisch, habsüchtig sei für das Wohl der Soldaten, und dass die Habsucht nützlich gegen die Feinde sei. So hatte es die Paradoxie des Kynikers schon Mem. III, 1 § 6 und 10 paidiastisch übertrieben (vgl. S. 1057 ff.), und dabei sieht man wieder, wie die Capitel in Ton und Gedanken über Xenophon's Trennungsstriche hinweg sich zur einheitlichen Vorlage zusammenfinden. Hier nun in III, 4 straft Xenophon Antisthenes für jene Paradoxie, indem er ihn als Habsüchtigen zum Strategen wählen lässt. Es ist eine wohlwollende Neckerei, wie er sie auch im Symposion gegen ihn spielen lässt.

Neben der nöthigen Habsucht des Feldherrn hatte der Kyniker, wie sich schon bei III, 1 zeigte, den militärischen Werth des Ehrgeizes betont, und so muss hier der Stratege Antisthenes *φιλόνικος* sein; unser kynischer Psychologe liebt ja die Worte auf *φιλο-* (vgl. oben S. 635) und führt alles Objective möglichst auf Antriebe des Subjects zurück; daher schon in III, 1 die lange Liste und Bedeutung der Charaktereigenschaften des Strategen! Aus diesem kynischen Subjectivismus, dem aller äussere Gegenstand adiaphor ist, erklärt sich auch in unserem Capitel die Argumentation mit dem Chorsieg. Ist die Eigenschaft *φιλόνικος* nur da, so ist es gleichgiltig, ob sie sich in der Behandlung eines Chores oder eines Heeres bethätigt; der Erfolg in dem einen Object sichert auch den in dem andern. Für diese paidiastische Paradoxie (dass der Chorsieger sich zugleich zum Schlachtensieger eigne) muss hier wieder Antisthenes selbst Chorsieger und zugleich designirter Schlachtensieger werden. Aber jener Subjectivismus giebt ihr einen tieferen Hintergrund, wie in aller kynischen *παιδιά* ja zugleich *σπουδή* steckt. So wird es § 6 als Resultat der Chorparallele ausgesprochen: der die Kenntniss und Fähigkeit für die Aufgaben eines Gebieters hat, ist ein guter Gebieter, ob er einem Chor, einem Haus, einem Staat oder einem Heer gebietet. Haben wir hier nicht die eben darin so mannigfaltige *βασιλικὴ τέχνη* des Antisthenes, die gleichzeitig

privat und öffentlich, ökonomisch, militärisch und politisch ist (vgl. I, 387 ff. II, 70. 370), die Kunst des *ἄρχειν*, die der Kyniker stets als die seine beansprucht, deren Wesen und Möglichkeit eben in dieser Einheit und Allgemeinheit liegt, in der blossen Betonung der Herrschfähigkeit bei völliger Indifferenz der äusseren Form? Der kynische Weise ist König, auch in Bettlertracht, auch in Sklavenstellung, wie Diogenes nachweist, und es ist gleichgiltig, ob er Menschen oder Kühe hütet. Der Kyniker gerade muss diese Einheit des *ἀρχικός* behaupten, weil er das, was die Herrschaftsformen von der höchsten zur niedrigsten scheidet, die quantitativen Werthe (Reichthum, Masse, Macht, Besitz) missachtet und alles auf die innere Qualität abstellt, die er, der Arme allein sich leisten kann. Der kynisch-stoische Weise ist *οἰκονομικός*, *χρηματιστικός*, *βασιλικός*, *στρατηγικός* (Stob. ecl. II, 99. 108) — da haben wir die Einheit der ökonomischen, politischen und strategischen *ἀρχαί*, die unser Capitel hier verkündet. Diese Gesammtkunst stammt ja nach Antisthenes von Homer, der weise macht sowohl als *οἰκονομικός* wie als *στρατηγικός* wie als *βασιλικός* (Symp. IV, 6). Auch das Prädicat *χρηματιστικός* (Stob. a. a. O.) ist uns willkommen, da es bestätigt, dass das *ἐπίστασθαι χρήματα συλλέγειν*, mit dem Antisthenes Mem. § 1 geneckt wird, eine begründete Anspielung ist. Der Chorege endlich von Mem. § 6 steht, wie gesagt, als kynisches Muster und gerade wie hier als kynische Parallele zum Feldherrn und anderen Gebietern fest (L. D. VI, 35. Dio XIV § 4 ff.).

Worauf es aber Antisthenes dabei hauptsächlich ankommt, das ist die Einheit der Fähigkeiten des Oekonomen und des Strategen. Und diese These ist auch Xenophon am wichtigsten; denn sie schmeichelt ihm; sie ist wie auf ihn zugeschnitten, indem sie seine beiden Berufe vereinigt und ihm die Gewähr giebt, dass er als Landwirth seiner stolzen militärischen Vergangenheit innerlich nicht untreu geworden ist. Diese These nimmt Xenophon ernst; um ihretwillen verzeiht er Antisthenes die sonstigen paradoxen Feldherrnparallelen, die er hier als Präludien mitnimmt. Sie ist der Tendenzgrund, aus dem er dies Capitel geschrieben, dessen zweite Hälfte sie füllt. Zunächst vergleiche man wieder jene Strategenbelehrung der kynisirenden Cyropädie c. 1, 6, die schon mehrfach als bessere, einheitliche Parallele zu den die Erörterung in Einzelscenen zerstückelnden Mem. heran-

gezogen wurde. Da ist es Cyr. I, 6, 12 die erste Frage an den vom Kriegslehrer Zurückkehrenden (vgl. Mem. III, 1), ob er die Bedeutung der οἰκονομία für die στρατηγία gelernt habe, wie ja die Soldaten nicht weniger der Ernährung bedürfen als ἐν οἴκῳ die οἰκέται u. s. w. (vgl. hier Mem. III, 4). Ferner verkündet Xenophon mit Begeisterung im Oeconomicus c. IV f., XXI die Einheit der beiden höchsten Künste, der ökonomischen und strategischen; aber er verkündet ihre Einheit eben hier in der βασιλικὴ τέχνη und im Muster des Kyros, den gerade Antisthenes zum Repräsentanten der βασιλικὴ τέχνη gemacht (Frg. III), die wieder auch er gerade von Homer abgeleitet (Symp. IV, 6). Vgl. zum Kynisiren des Oeconomicus an diesen Stellen oben S. 70. 261. 369 ff., wie ja Xenophon eben aus jener Theorie den Muth nimmt zu seinen öfteren militärischen Parallelen in dieser Schrift, vgl. nam. Oec. VIII, 3 f., wo die Hausordnung, wie in unserm Capitel, nicht nur mit der Heerestaktik, sondern auch mit der Ordnung der Chöre verglichen wird.

Das Wesentliche der antisthenischen βασιλικὴ τέχνη, die Oekonomie und Politik resp. Strategie vereinigt, ist die Aufhebung des Gegensatzes von κοινῇ und ἰδίᾳ; auch der Privatmann kann König sein, will der Kyniker beweisen, und er predigt ja auch zeitlebens, dass zwischen öffentlichem und privatem resp. geheimem Thun kein Unterschied sein dürfe (vgl. Antisth. Frg. S. 9. Diog. ep. 36, 2 f.). Wie der Kyniker als Subjectivist die subjectiven Worte zugleich zu objectiven stempeln will, so wird er, der radicale Individualist, nur dadurch der eifrigste Socialethiker, dass er die Einheit des Individuellen und Socialen behauptet, das Sociale aus dem Individuellen entwickelt. Damit hängt es in der Tiefe zusammen, dass er hier dem individuellen Betrieb, der Privatwirthschaft, zugleich die Fähigkeit giebt zum socialen Betrieb (vgl. S. 971). So ist es nun das § 12 verkündete Resultat unseres Capitels, dass die Tüchtigkeit in den ἴδια auch für die κοινά befähigt, die ἐπιμέλεια für das Oeffentliche (κοινά) sich von der für das Private (ἴδια) nur durch die Masse (πλήθει) unterscheide; aber eben die Masse missachtet der Kyniker. So verheisst und fordert der antisthenische Protreptikos (wie ihn „Protagoras" vertritt, Mem. IV, 2, 11 und Dio XIII p. 427 R copiren, vgl. I, 387 ff. 536. 542) die βασιλικὴ τέχνη als die Kunst, sich und dem Gemeinwesen nützlich zu sein, οἴκους καὶ πόλεις gut zu verwalten, und diese einheitliche Kunst der Ordnung der οἶκοι καὶ πόλεις bleibt kynisches Programm (L. D.

VI, 104. Stob. Fl. 5, 63. III, 190 M). Aber was bedarf es langer Belege? Die These unseres Capitels ist ja im politischen Grunddogma des Antisthenes gegeben: der König als Hirt, das heisst ja eben: die hohe, öffentliche Gebieterkunst ist gleich der privaten, landwirthschaftlichen, die *βασιλική* ist *οἰκονομική*.

Alle Methode des Antisthenes ist Analogistik, und zwar tendenziöse; es gilt dem demokratischen Aufklärer immer, ein Hohes zu einem Niedrigen herab- oder ein Niedriges zu einem Hohen heraufzuziehen. Auch unser Capitel giebt nichts als solche Parallelistik; es vereinigt gegenüber dem Zunfthochmuth die Feldherrnkunst mit allerlei niedrigeren Berufen. Man beachte: unser Capitel macht den Oekonomen zum Strategen, nicht umgekehrt; es plaidirt also zu Gunsten der niedrigeren Kunst. Verachte mir die Oekonomen nicht, lautet die Schlussmahnung § 12. Wie der für die *φύσις* schwärmende Kyniker die Landwirthschaft pries, konnte Musonius zeigen, der den antisthenischen *Οἰκονομικός* copirt zu haben scheint (S. 370, 2; vgl. auch Maximus Tyrius und Themistius S. 261 f.). Was mag der kynische Laie in dieser doch sicherlich tendenziösen Lobschrift gesagt haben? Das scheint dunkel, aber noch räthselhafter scheint der Nebentitel, den der Katalog nennt: *περὶ νίκης*. Was hat die Oekonomie mit dem Sieg zu thun? Dafür giebt es nur eine Erklärung, die unser Capitel liefert: Antisthenes soll hier zum Strategen taugen, weil er *φιλόνικος* und *νικηφόρος* ist, oft mit Chören *νενίκηκε* und noch mehr für die *νίκη* über die Feinde sich bemühen wird (§ 3. 5), und so soll auch der gute *οἰκονόμος* zur Strategie fähig sein, weil er weiss, dass es am meisten auf das *νικᾶν* ankommt, und desshalb das für das *νικᾶν* Nützliche, die *νικητικὴ παρασκευή* sucht (§ 11, vgl. dazu wieder Dio III § 67). So giebt uns Mem. III, 4 offenkundig den Inhalt der antisthenischen Schrift *περὶ νίκης οἰκονομικός*.

Man begreift jetzt, dass Xenophon aus dem Bedürfniss, seine Quelle zu citiren, hier (ähnlich wie Mem. II, 5), wo die These bis in's Paradoxe charakteristisch ist, den Vertreter jener Einheit von Privatwirthschaft und Strategie Antisthenes nennt. Und vielleicht — doch das scheint mir unsicherer — ist auch der andere Name hier Construction; denn *Νικομαχίδης* vereinigt die beiden Begriffe, auf die es hier am meisten ankommt; er erhebt gerade den Einwand (§ 10), dass die Oekonomie für das *μάχεσθαι* nichts nützt, und erhält zur Antwort, dass der gute Oekonom

wohl weiss, wie das μαχόμενος νικᾶν die Hauptsache ist, dass er mit der παρασκευῇ νικητικῇ μαχεῖται, sonst aber die μάχη meiden wird.

Doch man wird hier in der Parallele der Mem. etwas Künstliches, ja in ihrer Argumentation etwas Gequältes finden. Man weiss auch nicht recht, warum hier Sokrates, wenn er schon, so absonderlich für ihn, sich für die Oekonomen ereifert, sie durchaus als berufene Kämpfer und Sieger beweisen will. Aber es wird mit einem Schlage Alles klar, wenn man an den Kyniker denkt. Er preist ja sein Vorbild, den κύων, weil er zugleich ein guter Hüter der Heerde und ein guter Abwehrer der Feinde ist. Ist er also nicht der Typus für die Einheit der ökonomischen und militärischen Kunst? So wurzelt diese Einheit, d. h. die These unseres Capitels, im Grundwesen des Kynismus. Das social-agonistische Doppelwesen des Kynismus, der all sein Urtheilen und Handeln nach Freund und Feind, nach dem οἰκεῖον als Gutem und dem Fremden als Bösem differenzirt, kommt in der Einheit der οἰκονομία und Kriegskunst als positiver und negativer Seite desselben Ideals zum Ausdruck. Antisthenes lobt nach Homer Den, der zugleich ein guter König = Hirt und ein κρατερὸς αἰσχμητής ist (vgl. oben S. 1062)! Maximus Tyrius diss. 29 f. veranschaulicht, wie die Parallele der Oekonomie und Kriegskunst in der kynisch abhängigen Literatur weiterspielt (S. 261). Und zwar, wie es ja Antisthenes liebt, als Synkrisis. Doch haben wir hier nicht auch eine verdeckte Synkrisis? Antisthenes hat sicherlich im Königsideal den Hirten über den Kämpfer gestellt und seinen Kyros auf die φιλανθρωπία stolzer sein lassen als auf die στρατηγία (Cyr. VIII, 4, 8, vgl. S. 261). Und unser Capitel rechtfertigt es ja gerade, dass der Oekonom dem bewährten Kriegsmanne vorgezogen wird, und erhebt die Oekonomen zu guten Strategen, nicht umgekehrt. Dieses Aufsteigen des social-friedlichen Princips über das agonistische beim Kyniker ist die tiefste Wurzel unseres Capitels.

Ich brauche nur noch kurz zu erinnern, dass wir die § 8 f. aufgezählten Pflichten, die den Strategen und Oekonomen vereinigen, bereits als antisthenische Forderungen kennen: zuerst die Durchsetzung des Gehorsams (vgl. S. 1069 ff. und die Schrift περὶ τοῦ πείθεσθαι im Catalog des Antisthenes unmittelbar vor περὶ νίκης οἰκονομικός), dann die Auswahl der Passenden für jede Aufgabe (vgl. S. 1060), dann die Züchtigung der κακοί

und die Ehrung der *ἀγαθοί*, die beide der Kyniker stets differenzirt wissen will (s. nam. Antisth. Frg. 61, 23). Vor Allem beachte man Antisth. Frg. 61, 28: *τοῦ μὲν σίτου αἴρας ἐκλέγειν καὶ ἐν τῷ πολέμῳ τοὺς ἀχρείους*: hier haben wir ein sicheres Beispiel für die Parallele des Oekonomen und Strategen bei Antisthenes! Es folgen Mem. § 9 die Forderungen, die Untergebenen freundlich zu stimmen und Bundesgenossen und Helfer zu erwerben. Das gehört zu der auch privatim und öffentlich nützlichen, gerühmten Kuppelei des Antisthenes (Symp. IV, 64), die der allgeliebte Vater des Volkes und Bundesfeldherr Kyros veranschaulicht (vgl. Näheres zu diesen Künsten oben S. 1030 ff.). Endlich die bekannten kynischen Prädicate *φυλακτικός* (wie eben der *κύων* für die Heerde ist, vgl. den gepriesenen *στρατηγὸς καὶ φύλαξ* Odysseus Antisth. Frg. S. 43 und oben zu S. 1058 f.), *ἐπιμελής* (vgl. S. 1059. 1063) und vor Allem *φιλόπονος*!! —

Mem. III, 5 giebt ein politisches Gespräch, das selbst der schwachen theoretischen Tendenz und Gedankeneinheit entbehrt, die andere Capitel zu bieten versuchen. Bei diesem Capitel hat die Kritik zuerst von der treuen Berichterstattung Xenophon's einiges abzubröckeln gefunden, und viel echte Sokratik wird auch der Gutmüthigste hier nicht entdecken. Was innerlich dies Capitel zusammenhält, das ist derselbe patriotische Optimismus und überhaupt derselbe Gedankenkreis, den der mit seinem Vaterland versöhnte Xenophon namentlich in seiner Abhandlung de vectigalibus, auch im Hipparchicus u. a. Schriften ausspricht. Im Uebrigen verweise ich hier auf E. Richter's ausführlichen und überzeugenden Nachweis (dem Dümmler B. Ph. W. 1893 Sp. 326 zugestimmt), dass Mem. III, 5 fictiv sein muss, da sich von dem § 4 vorausgesetzten Datum (424) bis zum Tode des Gesprächspartners Perikles (406) kein Zeitpunkt finden lässt, auf den die hier zu Grunde liegenden Verhältnisse — die Böoter *αὐτοὶ καθ' αὐτούς* den demoralisirten Athenern gefährlich — passen, dass vielmehr die Vorherrschaft Thebens hier gekennzeichnet wird, also die Zeit von 371 bis 362, in die man bereits den unserem Capitel in der antisthenischen und sonstigen Situation genau parallelen Hipparchicus gesetzt hat (Jahrb. f. Phil. Spl. 19. S. 129—133). Man sehe, wie der Anfang schon mit dieser Schrift zusammengeht:

Mem. III, 5, 2f.:

Οὐκοῦν οἶσθα, ἔφη, ὅτι πλήθει μὲν οὐδὲν μείους εἰσὶν Ἀθηναῖοι Βοιωτῶν; Οἶδα γάρ, ἔφη. Σώματα δὲ ἀγαθὰ καὶ καλὰ πότερον ἐκ Βοιωτῶν οἴει πλείω ἂν ἐκλεχθῆναι ἢ ἐκ Ἀθηναίων; Οὐδὲ ταύτῃ μοι δοκοῦσι λείπεσθαι.— Ἀλλὰ μὴν φιλοτιμότατοί γε καὶ μεγαλοφρονέστατοι πάντων εἰσίν. — Οὐδὲ ἐν τούτοις Ἀθηναῖοι μεμπτοί. Καὶ μὴν προγόνων γε καλὰ ἔργα οὐκ ἔστιν οἷς μείζω καὶ πλείω ὑπάρχει ἢ Ἀθηναίοις.

Hipparch. VII, 3:

den Athenern ὁπλῖταί τε οὐ μείους ἔσονται καὶ τὰ σώματα οὐ χείρω ἔχοντες καὶ τὰς ψυχὰς φιλοτιμότεροι. — καὶ μὴν ἐπί γε τοῖς προγόνοις οὐ μεῖον Ἀθηναῖοι ἢ Βοιωτοὶ φρονοῦσιν.

Es fehlt von Mem. § 2 nur die gegenseitige Wohlgesinntheit der Athener, von der man aber in der späteren Zeit des peloponnesischen Krieges, in der das Gespräch stattgehabt haben müsste, wahrlich nicht sprechen konnte, und demgegenüber die Missstimmung der Böoter gegen die πλεονεκτουμένους Θηβαίους, was, wie Richter a. a. O. zeigt, wieder auf die Zeit nach Leuktra passt. Wir haben eben hier wieder einen Beweis für die späte (Fictionen günstige) Datirung der Mem., in denen auch noch Niemand eine Stelle gefunden, die als Gegeninstanz, für einen terminus ante quem brauchbar wäre. Die Folgen der Schlacht bei Leuktra haben Xenophon aus Skillus vertrieben; dafür ward von den Athenern seine Verbannung aufgehoben, und sein Sohn ward athenischer Cavallerist und starb als solcher einen vielbesungenen Tod. Mit alledem hängen sein specifisch cavalleristisches Interesse und seine gegen Theben gerichtete, athenisch-patriotische Stimmung zusammen, die (demnach erst in den sechziger Jahren) eben in seinen Reiterschriften und parallel damit sowohl in dem kleinen Hipparchicus Mem. III, 3 wie in unserm Capitel zum Ausdruck kommen. Man vergleiche als dazu gehörig das Lob der attischen Cavallerie Hell. VII, 5, 16, die ihr Streben bewiesen habe τὴν πατρῴαν δόξαν zu retten — auch hier Mem. § 3 wird ja auf den attischen Ahnenruhm als Stachel der Tapferkeit hingewiesen. Zu den Athenern als φιλοτιμότατοι ib. vgl. oben S. 1072 und zu ihrem Attribut οὐ μείους hier § 2 ist zu erwähnen, dass sich Xenophon in der von gleicher Zeitstimmung dictirten Schrift de vectigalibus auch mit der attischen Volkszahl beschäftigt (c. II. IV). Mit ähnlichen Berufungen auf das ererbte

Recht, auf ihre Volkszahl und die Tüchtigkeit ihrer *σώματα* bringt Lykomedes Hell. VII, 1, 23 die Arkader zur Erhebung.

Aus der schlimmen Lage Athens, die Perikles nun § 4 schildert, schöpft „Sokrates“ § 5 f. die Hoffnung, dass jetzt gerade die Zeit für den rechten Mann gekommen sei; denn das Selbstvertrauen mache lässig und unbotmässig, die Furcht aber wirke aufmerksamen Gehorsam und Ordnung, wie man's auf den Schiffen im Sturm sehen könne. Das hat Xenophon selbst erfahren: in Noth und Gefahren liessen die Soldaten sich von ihm züchtigen und gehorchten schweigend; in ruhigen Zeiten aber muss er sich gegen ihre aufrührerischen Anklagen vertheidigen (Anab. V, 8, 13 ff., wo § 20 der Vergleich mit dem Schiff im Sturm wiederkehrt; VII, 6, 38); er hat es an Klearch erlebt, der den Grundsatz hatte, dass der Soldat den Befehlshaber mehr fürchten müsse als den Feind; in Gefahren folgen sie blind vertrauend seinem Commando; sind sie aber gerettet, so laufen sie ihm davon (ib. II, 6, 10 ff.). Den Vergleich mit den Chortänzern § 6 kennen wir von III, 3 und 4 (vgl. S. 1072 ff.).

Es gilt hier die Athener *προσεκτικωτέρους τε καὶ εὐπειθεστέρους καὶ εὐτακτοτέρους* zu machen; auch in der Schrift de vectigalibus ist es das Programm Xenophon's, *τὴν πόλιν εὐπειθεστέραν καὶ εὐτακτοτέραν καὶ εὐπολεμωτέραν* zu machen (IV, 51). Er sucht auch dort eine erneuerte attische Hegemonie (s. nam. V, 5 ff.), wie hier im Folgenden. Es ist eine Wiederherstellung, zu der er antreibt — daher beruft er sich nun § 7 ff. für das Anrecht Athens auf die Herrlichkeit der Ahnen. *Ἀρετή, εὐδαιμονία* und vor Allem *εὔκλεια* (§ 7) — das sind wahrlich Ideale, die bei Xenophon voll anklingen (vgl. S. 554 ff.), und sie verbinden sich in seinem historisch und pietätvoll gestimmten Geiste mit dem Ruhmesglanz der Ahnen als Vorbild, wie es eben hier § 7 ff. ausgemalt wird. Ich erinnere nochmals an sein Lob der attischen Reiter, die *τὴν πατρῴαν δόξαν* gewahrt (Hell. VII, 5, 16) und an seinen Traum vom brennenden Vaterhaus, der den namenlosen Jüngling Xenophon zum Helden erweckt (Anab. III, 1). Nächst den Ahnen sollen § 15 die Lakedämonier Vorbild sein, wie sie es dem Halbspartaner Xenophon auch sind zumal in den ib. genannten und ihm gerade wichtigen Eigenschaften, in der Achtung vor den Aelteren (vgl. oben S. 537 ff.), in der Körperübung (vgl. S. 28 ff. und speciell noch de vect. IV, 52 und de rep. Lac., s. Stellen S. 30) und im Gehorsam (de rep. Lac. VIII).

Drei Begriffe beherrschen die (nur dialogisirte) Mahnrede,

die unser Capitel darstellt, wie deren der Feldherr Xenophon viele nur ohne den dialogischen Schein gehalten hat, und alle drei Begriffe treten nicht im Horizont des Sokrates hervor, wohl aber sind es die höchsten Lebensaccente Xenophon's: Ruhmesgrösse, Pietät, Disciplin. Das Grauen des Junkers, des zum Befehlen Geborenen vor der Demokratie, das einst den Jüngling aus der Vaterstadt in's Hof- und Kriegslager des Kyros getrieben, kommt hier § 16 f. in der Schilderung der attischen Zustände zu Wort, die er ähnlich brandmarkt wie der Feldherr Xenophon z. B. Anab. V, 7 die im Heer ausgebrochene Anarchie. Der Gehorsam erscheint in unserm Capitel — und das ist wahrlich xenophontisch — als das grosse Zaubermittel, das einen Staat emporhebt und dessen Mangel die attische Herrlichkeit zerstört hat. Aber, tröstet „Sokrates", ganz ist Athen noch nicht verloren; denn es giebt ja noch Disciplin, wenn auch nicht bei Infanterie und Cavallerie, so doch auf den attischen Schiffen und bei den attischen Wettkämpfen und Chören. Zu der Folgerung aus den attischen Wettkämpfen und zur Parallele des Heeres mit dem Chor vgl. oben S. 1072 ff. Die Eutaxie, die bei jenen möglich ist, so findet Xenophon Vectig. IV, 51 f., kann auch bei den Kriegsübungen erreicht werden. Im Festaufzug der Cavallerie (De re equ. XI) geht ja die scenische und militärische Uebung ineinander, und Anab. V, 4, 12 ff. (vgl. Cyr. I, 6, 18) schildert Xenophon ein Heer, das οἷον χοροί geordnet ist und singend im Tacte vorrückt. Wenn aber hier die Mem. § 15—19 vor Allem auf das πειθαρχεῖν in der attischen Marine stolz sind, während der Mangel an Disciplin im attischen Landheer den Vorrang Sparta's rechtfertigt, so vergleiche man dazu Xenophon Hell. VII, 1, 8: καὶ τὸ πλεῖστον ἄξιον, τὸ πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσιν, οὗτοι (die Lakedämonier) μὲν κράτιστοι κατὰ γῆν, ὑμεῖς (die Athener) δὲ κατὰ θάλατταν. Athen wird ja hier in den Mem. wesentlich von Xenophon's militärischem Gesichtspunkt aus beurtheilt, ob es die Eigenschaften besitzt, deren es ἐν τοῖς στρατιωτικοῖς μάλιστα δεῖ (§ 21), das εὐτακτεῖν, das πειθαρχεῖν und das σωφρονεῖν, dessen es aber doch wohl auch in anderen Dingen μάλιστα δεῖ, die Xenophon weniger interessiren. Der Grund der fehlenden Heeresdisciplin wird nun § 21 ff. wieder mit einem Chorvergleich im Dilettantismus der auf's Gerathewohl gewählten attischen Strategen gefunden, der einem Xenophon gewiss ein Dorn im Auge war. Zur Nothwendigkeit der mannigfaltigen στρατηγήματα vgl. S. 1061. Die Forderung hier, dass

der werdende Stratege sich für Geld und gute Worte von Kennern und bewährten Praktikern unterrichten lassen müsse, hat Xenophon Cyr. I, 6, vgl. nam. § 12. 14. 43, näher ausgeführt und illustrirt.

Und nun kommt zum Schluss des Capitels ein Strategem, das wahrlich den Praktiker Xenophon zeigt. Er weist auf die günstige Lage Attika's hin, mit der er sich de vectig. I, 6 ff. IV, 43 ff. beschäftigt, und zwar speciell auf die Engpässe gegen Böotien hin — man beachte, dass diese böotische Hauptgefahr unser Capitel wieder in die Zeit nach Leuktra weist. Die Wichtigkeit der Besetzung solcher Pässe durch Peltasten, deren spätere Bedeutung für Athen hier der Stratege Sokrates vorausahnt (vgl. Xen. de vectig. IV, 52), betont nun Xenophon aus gründlichster eigener Erfahrung: der Held der Anabasis hat die Gefährlichkeit dieser Pässe selbst bei geringer Besetzung oft genug kennen gelernt, in den kilikischen Pässen, in den karduchischen, armenischen u. a. m. (Anab. I, 2, 21. IV, 1 f. IV, 4, 18. IV, 6 etc. u. nam. V, 6, 7, wo *πάνυ ὀλίγοι* einen Pass gegen *τοὺς πάντας ἀνθρώπους* sperren können; vgl. in den Hell. V, 4. VI, 2. 5. VII, 1), hat selbst solche Besetzung z. B. IV, 6 vorgeschlagen und begründet und z. B. IV, 2, 24 f. als einziges Rettungsmittel wiederholt durchgeführt, und so giebt er es auch Oec. XX, 9 als starkes Beispiel einer schweren strategischen Unterlassungssünde an: Engpässe nicht vorher zu besetzen. Wem aber alles dies noch nicht zum Beweise genügt, dass hier Xenophon's eigene Erfahrung spricht, der sehe das Beispiel an, auf das sich „Sokrates“ beruft: Hast du gehört, dass die leichtbewaffneten Mysier und Pisidier aus ihren festen Wohnsitzen verwüstend ins Land des Grosskönigs einfallen und nicht unterworfen werden können? Perikles will es gehört haben — offenbar aus der Anabasis, wo diese Unabhängigkeit und Gefährlichkeit der Mysier und Pisidier der Vorwand der Expedition des Kyros ist, wo die Zehntausend sich noch später als Söldner gegen sie anbieten und wo Xenophon selbst wie hier aus ihrem Beispiel Hoffnung schöpft (Anab. I, 1, 11. 2, 1. 6, 7. 9, 14. II, 5, 13. III, 2, 23, vgl. Hell. III, 1, 13). Hier haben selbst die Gläubigsten nicht mehr an den Sokrates glauben mögen, der mit Kennermiene von den strategisch wichtigen Engpässen der Mysier und Pisidier spricht. Wenn man aber hier eine eigene Zuthat zugestanden hat und somit das Princip vom treuen Berichterstatter Xenophon durchbrochen ist, hat man dann noch das Recht dies Princip aufrechtzuerhalten? Wo ist der Richter, der einem Zeugen sonst

Alles ruhig weiter glaubt, wenn er ihn einmal auf einer Lüge ertappt hat? Und hat sich Xenophon denn zu schämen und zu scheuen? Wenn Fictionen Verbrechen sind, was ist dann Plato? Wer aber wie Xenophon hier Sokrates ein Stück Anabasis vortragen lässt, dem ist an Fictionen Alles zuzutrauen.

Man wird fragen, warum Xenophon das, was er in andern nicht dialogischen Schriften besser sagt, hier in die Form des sokratischen *λόγος* gepresst hat. Sokratisch dialogisiren lässt sich Alles, auch die Pflege der Weinstöcke im Oeconomicus. Aber der Dialog unseres Capitels macht einen auffallend echten, freien Eindruck, gerade weil ihm die sokratische Methode, die wahre Dialektik, die Geschlossenheit des Gedankenverlaufes fehlt; der Partner spricht nicht automatenhaft, sondern giebt wirkliche, natürliche Einwände; wir haben hier einen echten xenophontischen Dialog, und wer, um nur ein Beispiel zu nennen, in der verwandten Schrift de vectigalibus c. IV liest, wie oft Xenophon auf selbstgemachte Einwände eingeht (z. B. § 10. 28. 34. 39. 40. 41), der sieht, wie leicht und natürlich sich ihm diese Art von Dialogik ergab. Vielleicht aber ist auch hier der äussere Ansatz des Gesprächs, der seine Aufnahme in die Socratica erklärt, Sokrates im protreptischen Dialog auf den jüngeren Perikles Hoffnungen setzend, durch Antisthenes gegeben. Wenigstens hat Dieser die Degeneration der Söhne berühmter Väter und speciell des Perikles besprochen und im Gegensatz zu den beiden andern Söhnen, die er tadelte (Athen. V, 220 D), den Sohn der Aspasia, mit dem hier das Gespräch stattfindet, wohl gelobt (vgl. Hirzel, Dialog I, 127, 2). Der kynische Geist der Protreptik mit den Begriffen seiner Willensethik durchweht unverkennbar das Capitel: z. B. *προτρέπονταί τε ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄλκιμοι γίγνεσθαι* § 3, dann § 7 die Problemstellung: *πῶς προτρεψαίμεθα ἀνερασθῆναι τῆς ἀρχαίας ἀρετῆς*, die wiederholte Forderung der *ἐπιμέλεια* und Verpönung der *ἀμέλεια* und *ῥᾳθυμία* § 3. 5. 8. 13 ff. 24. Die Ideale der *εὔκλεια*, *εὐδαιμονία* und *καλοκἀγαθία* (*ἀρετή*) § 7. 15, und gerade in ihrem Zusammenhang, klingen auch bei Antisthenes laut an (vgl. oben S. 543 ff.).

Wichtiger aber ist, dass auch die specielleren Ideale unseres Capitels, die erst Mittel für jene sind, *εὐταξία* und *εὐπείθεια* (§ 5 f. 16. 18—21), beim Kyniker hervortreten. Er verkündet nun einmal, was die Quintessenz von III, 5 ausmacht: *εὐταξία σώζει πόλεις* (Stob. Fl. 5, 63), und Antisthenes hat nun einmal der Bedeutung des *πείθεσθαι* eine besondere Schrift

gewidmet. Er hat ferner die gewaltige Wirkung des *φόβος* beschrieben (vgl. S. 615) und zwar wie Cyr. III, 1, 22 ff. (vgl. Antisth. Frg. 58, 9 und Diogenes als Herr und Löwe für seinen Herrn L. D. 75): als *καταδουλοῦσθαι* und so den *φόβος* als *σωφρονίζων* und *ἰσχυρὸν κόλασμα* (Cyr. a. a. O.), das ja der Kyniker immer sucht, dargelegt. Dementsprechend heisst es hier Mem. § 5: *τὸ μὲν θάῤῥος* (das der kynische Protreptiker immer zu demüthigen sucht, s. Diogenes zu Alexander Dio IV) *ἀμέλειαν τε καὶ ῥᾳθυμίαν καὶ ἀπείθειαν ἐμβάλλει, ὁ δὲ φόβος προσεκτικωτέρους τε καὶ εὐπειθεστέρους καὶ εὐτακτοτέρους ποιεῖ.* Der Kyniker liebt das nun § 6 folgende Schiffsbeispiel (vgl. L. D. 30. Dio I § 29. III § 63 ff. etc.), er hat den *φόβος* im Seesturm drastisch geschildert (Stob. Fl. 8, 15), er hat sich für seine Kunst des *ἄρχειν* gerade wie hier auf den Steuermann berufen, dem auch die Freien gehorchen (L. D. 30), und in demselben Sinn auch wie hier öfter (§ 6. 18. 21) gerade auf den Choregen (L. D. 35 u. S. 123 etc.).

Was Antisthenes' Schrift *περὶ τοῦ πείθεσθαι* enthalten muss, kann man sich aus Antisth. Frg. 58, 9, L. D. VI, 30 und der anerkannt kynischen 14. Diorede zusammenreimen: Verachtet nicht den Sklaven, weil er gehorcht; die Furcht macht auch euch zu Sklaven und bringt euch zu Gehorsam; ihr seht's auf den Schiffen, und dort und bei den Chören seht ihr auch, wie werthvoll und nothwendig das Gehorchen auch für den Freien ist; überall muss er dem Wissenden gehorchen, der sein Herr ist, auch wenn er Sklave ist; das ist die *εὐταξία*, ohne die es kein Heil giebt für Haus und Staat. So ist der Kyniker in dieser Schrift wie immer zugleich radical und reactionär, emancipatorisch und autoritär, er befreit den Sklaven und begründet eine neue Herrschaft. Und in beider Hinsicht konnte und musste diese Schrift eine neue Strafpredigt für die Athener (wie etwa Diog. ep. 28) sein. Der attische Freiheitsstolz liess den kynischen *νόθος* leiden und brachte zugleich den Staat fast zur Anarchie. Antisthenes sucht von beiden zugleich zu curiren, vom Vorurtheil und von der *ἀπείθεια*, indem er den Gehorsam preist. Auf Athen, das ihm ja auch zunächst lag, passt diese Predigt, und dahin weisen ja auch die hier vom Kyniker bevorzugten Beispiele. Auf seine nautischen Erfolge und auf seine Chorsiege gerade durfte Athen stolz sein (vgl. oben S. 1072 ff.), und auf den Steuermann und Choregen beruft sich der kynische Meister des *ἄρχειν* (L. D. 30. 35); seht Jene an, ruft er den Athenern zu, dann seht ihr, wie es natürlich und euch zum Heil ist, dem

Wissenden zu gehorchen! Aber es begreift sich darum auch, dass es euch an militärischem Gehorsam fehlt; denn ihr wählt ja Unwissende zu Strategen. Desshalb hat Antisthenes gerade die attische Strategenwahl getadelt (L. D. VI, 8), und damit ist die Erörterung § 21 ff. unseres Abschnitts, die den Mangel an Disciplin im attischen Heer aus dem Dilettantismus der Strategen herleitet, auch antisthenisch. Unser Kyniker liebt auch den Ringervergleich (*παλαιστικός*), wie hier § 21, fordert die Selbsterkenntniss (hier § 23, vgl. dazu das Exempel des Krösos, der seine Strafe erhält, weil er ohne Selbsterkenntniss, unwissend sich zum Strategen wählen lässt, oben S. 1057); er empfiehlt auch, wie hier § 23, sich an Fachlehrer zu wenden, auch für den Krieg (vgl. oben S. 1056), und sich tüchtige Helfer als Mitkämpfer zu verschaffen (vgl. Antisth. Frg. 15, 2. 47, 6. Symp. IV, 64 etc.).

Antisthenes hat den Athenern im *λόγος προτρεπτικός* gepredigt (vgl. oben S. 818 ff.) und sicherlich auch sonst. Er hat Athen am Boden gesehen und hat mit kynischer Schwarzmalerei die sociale Verderbniss gebrandmarkt, ganz wie es hier § 16 f. geschieht: statt der *ὁμόνοια* und des *συνεργεῖν*, die er predigt (vgl. S. 1005 etc.), herrschen Streit, Neid, Hass und Habsucht, gegen die er eifert (vgl. das Schreckbild im Protreptikos S. 409. 700 etc.). Der Kyniker vertieft den moralischen Abgrund, er drängt zur völligen Aporie, zur demüthigen Zerknirschung in Furcht und Scham, er freut sich der Noth und schöpft aus ihr gerade Hoffnung — wie hier § 5 —, denn die Ohnmacht macht die Menschen empfänglich für den *σωτήρ*, den er als Ideal aufgestellt. Ein *ἀνὴρ ἀγαθός* (vgl. oben S. 424) muss es natürlich beim Kyniker sein, der die Kunst des *ἄρχειν* versteht, und Antisthenes weiss den *τῇ πόλει ἀρέσκοντα ἀποδεικνύναι* (Symp. IV, 60), — so ist in seinem Sinne eben hier § 5 die Erwartung: *ἀνδρὶ ἀγαθῷ ἄρχοντι νῦν εὐαρεστοτέρως διακεῖσθαι τὴν πόλιν*. Der kynische Willensethiker und Prediger erklärt das Sinken Athens aus eigener Schuld, durch Willensabspannung, *ἀμέλεια* — wie eben hier § 5. 13 — und glaubt dementsprechend an eine Wiedererhebung durch Willensanspannung, durch *ἐπιμέλεια* — wie hier § 3. 7 f. 14. Athen leide nicht an unheilbarer *νόσος*, heisst es § 18, — der Kyniker liebt das Bild der moralischen Krankheit und fühlt sich stets als der heilende Arzt (vgl. I, 445, 2 u. ö.).

Er heilt als Protreptiker, als Umwender des Willens; er wendet den Willen zum Andern, und er liebt immer das Andere, und macht es zum Muster, zum Ideal, zum Willensziel; er hat

nicht die Kraft, völlig neue Ideale aus dem Boden zu stampfen; er orientirt sich am Andern, wie es gegeben ist in der Räume und der Zeiten Ferne. Er sucht das Exotische und das Archaische. Er ist vor Allem Lakonist, er stellt dem verfallenen Athen das willenskräftige Sparta als Muster hin, namentlich in seiner *παιδεία* (vgl. L. D. 27), d. h. in seiner Pflege der Gymnastik, seiner Achtung vor dem Alter und seiner Bereitwilligkeit zum Gehorsam (vgl. S. 1082) — wie hier § 15 f. Noch mehr aber sucht er das Ideal in der Vergangenheit. So schwarz er die Gegenwart sieht, so golden ist ihm die Vergangenheit und so rosig die Zukunft. Der Prediger, der Willenswender muss drei Momente vor Augen haben: den gegenwärtigen Zustand, den er ändern will, das Muster, an dem er dessen Tiefstand misst, das Ziel, zu dem er hinführt. Der erste Protreptiker oder Bekehrer, der eben die nur in der Bewegung, im Wechsel lebende, sozusagen die geschichtliche Function der Seele, den Willen, betont, sieht die Geschichte innerlich vor sich. Dieser Moralist ist der erste Geschichtsphilosoph; er erfasst die Begriffe der Decadenz und der Renaissance. So folgt Xenophon Antisthenes, wenn er am Schlusse der beiden kynisirenden Lobschriften Cyropädie und de rep. Lac. den Verfall der Völker des Herakles und des Kyros constatirt, der beiden grossen Helden der Vergangenheit, die Antisthenes gepriesen (L. D. VI, 2). So, lehrt unser Capitel § 13, ist auch Athen gesunken durch *ἀμελεῖν ἑαυτοῦ*, wie die Athleten, die auf ihren Lorbeeren ausruhend der Uebung vergessen (s. die grosse Kyrosrede am Schluss von Cyr. VII, 5), — so erklärt der Kyniker allen Verfall; denn er fordert stets Uebung und *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, und er, der Willensethiker, fühlt sich stets als Athlet der Seele. Der Wille ist schwach geworden, er muss sich bessern, er muss umkehren; Umkehr heisst Rückkehr zum Alten; du kannst besser werden, stark werden, denn du w a r s t es. So liegt es im Wesen der Protreptik, der Willenswendung, dass sie zur Vergangenheit drängt als Muster und als Stütze der Hoffnung, als Maassstab des Sollens wie des Könnens. Und so eben beantwortet unser Capitel die Frage: wie geschieht das *π ρ ο τ ρ έ π ε σ θ α ι* *ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄλκιμοι γίγνεσθαι* (§ 3, vgl. § 7)? Indem man auf die grosse Zeit der Ahnen blickt, sie nachahmt und zugleich aus ihr wieder die Hoffnung nimmt, dass man zu solcher Grösse berufen ist. Das entwickelt das Hauptstück des Capitels, § 7—14. Der kynische Individualist, dem das *οἰκεῖον* oder *τὸ ἑαυτοῦ* das Gute ist, predigt immer Einkehr, Rückkehr zu sich selbst, zu seiner

eingeborenen Natur. Er preist die ursprüngliche Natur, die gut ist und nur von den Späteren verdorben ist, er stellt das Ideal des goldenen Zeitalters auf, er rühmt die alte Sitte und die alte Zucht, von der die Epigonen abgefallen sind, und zu der sie zurückkehren müssen; wie hier § 14 verklärt er τὴν ἀρχαίαν ἀρετήν, liebt er die παλαιούς und heisst sie μιμεῖσθαι (Luc. Cyn. 14). Er hat gezeigt, dass den Spartanern die Abstammung von Herakles nichts nützt, wenn sie nicht seiner sich würdig zeigen in Thaten (vgl. S. 51 f. 360). So predigt jenes Hauptstück unseres Capitels den Athenern, ihren Ahnenstolz, unter dem Antisthenes gelitten, zu rechtfertigen, indem sie zur Grösse der alten Zeit zurückkehren, und diese Grösse wird nun hier § 10 belegt durch Mythen, — und das gerade ist ja antisthenische Art.

Man wird verwundert fragen: der Kyniker soll den attischen Patrioten spielen? Nun, ich will davon absehen, dass der Kynismus nicht möglich war ohne Athen, dass er zur Hälfte ein Product des geistig erwachten städtischen Proletariats ist, dass er das fühlt und Manches übrig hat für die classische Stadt der ἐλευθερία (vgl. Diog. ep. 1 u. oben S. 460, 1). Wichtiger ist, dass der erste Kyniker Rhetor ist, und der Rhetor leiht seine Zunge allen möglichen Tendenzen, selbst paradoxen, wie Polykrates zeigt, selbst solchen, die er ungläubig belächelt. Sehen wir doch selbst Plato einmal im Menexenus skeptisch den chauvinistischen Rhetor spielen — und lächeln darüber. Die Rhetorik sucht Entfaltungsobjecte für ihren enkomiastischen Schwung und sucht die Oeffentlichkeit, das Interesse, das Bedürfniss und die Zustimmung der grossen Gemeinschaft, — darum neigt die Rhetorik stets dazu, patriotisch zu werden. Und wir sehen ja, dass die aufblühende Rhetorik damals einen hellenischen wie attischen Patriotismus künstlich pflegte. Soll sich der Rhetor Antisthenes dieser Bewegung entzogen haben, der selbst Plato opferte, um seinen rhetorischen Concurrenten ein Paroli zu bieten? Er hat Menex. p. 235 die patriotische Enkomiastik als rhetorische Mode gekennzeichnet. Dümmler hat Akad. S. 26 bemerkt, dass Mem. III, 5 den Eindruck des platonischen Menexenus verrathe, und wenn wir näher zusehen, finden wir thatsächlich starke Berührungen.

Der Menexenus ist ja auch eine Lobrede auf die Ahnen als Paränese für die Epigonen (δεῖ δὴ τοιούτου τινὸς λόγου, ὅστις τοὺς μὲν τετελευτηκότας ἱκανῶς ἐπαινέσεται, τοῖς δὲ ζῶσιν εὐμενῶς

παραινέσεται, ἐκγόνοις — μιμεῖσθαι τὴν τῶνδε ἀρετὴν παρακελευόμενος 236 E): ganz wie unser Capitel rühmt er die *προγόνους* als *ἄνδρας ἀγαθούς* und ihre *καλὰ ἔργα*, kurz *τὴν πατρῴαν ἀρετήν* und die alte *ῥώμη καὶ ἀρετή* der *πόλις* (s. nam. 235 A 237 A ff. 239 A 242 B 243 C 245 E 246 B ff. 249 A), und mahnt die Nachkommen, nicht von der Stufe der Ahnen herabzusinken, sondern die Tugend zu üben und Muth zu fassen, dass sie die *εὔκλεια* der Ahnen erreichen (s. nam. 246 B—247 B). Ganz wie unser Capitel führt der Menexenus zum Lobe Athens die Stammeseinheit und damit die Gleichberechtigung und Einigkeit der Attiker an (vgl. zu § 2 Menex. 238 E f.), ferner die Entscheidung des Götterstreites (§ 10 und Menex. 237 C), die Heraklidenkämpfe u. s. w. (§ 10, Menex. 239 B), endlich die Persersiege und spätere Thaten (§ 11 f., Menex. 239 C ff.). Es kann, aber es muss nicht hier directe Abhängigkeit Xenophon's von Plato vorliegen; die zweifellose Beziehung könnte auch eine indirecte sein. Jedenfalls aber zeigt sich in Mem. III, 5 ein unsokratischer, rhetorischer Niederschlag.

Die patriotische Enkomiastik und speciell der Ausgang vom Lob der Ahnen ist bekanntlich Sache der gorgianischen Rhetorik. Antisthenes ist Rhetor, Schüler des Gorgias, aber diese reine Panegyrik auf Vaterland und Ahnen — das steht wohl fest — ist für den Kyniker unmöglich. Er hat die Enkomiastik in Paränese verwandelt. Er musste diese Wendung machen, und Plato im Menexenus und Xenophon in Mem. III, 5 folgen ihm darin; denn er gerade war Rhetor, und er gerade ward Paränetiker. Die wahre patriotische Lobrede ist die Paränese, zeigt der Menexenus und musste der Kyniker erst recht der attischen Rhetorik gegenüber beweisen. Die *εὐγένεια* ist nur der erste Punkt, dann kommt die *παιδεία* und dann die *ἔργα*, — so lehrt der Menexenus 237 A B, und das ist die antisthenische Disposition (vgl. S. 360 f.). Ja, die *ἀγαθοί* stammen *ἐξ ἀγαθῶν*, giebt der kynische Sokrates Stob. fl. 86, 25 wie der des Menexenus 237 A zu, aber das ist nur die erste Anlage zur *ἀρετή*: die rechte *παιδεία* und die rechten *ἔργα* müssen hinzukommen (vgl. S. 358 ff.); ihr müsst die grossen *παλαιοί* zum Muster nehmen; euer Stolz auf die Ahnen ist leere Einbildung, wenn ihr euch nicht in Thaten ihrer würdig zeigt. So konnte und musste gerade der Kyniker auch einmal patriotisch reden. Aber er redet anders als die seichte Enkomiastik der Rhetoren, gegen die Plato mit ihm im Menexenus zusammengeht. Kann man das kynische Ideal deut-

licher aussprechen, als es z. B. Menex. 247 E 248 A geschieht? ὅτῳ γὰρ ἀνδρὶ εἰς ἑαυτὸν ἀνήρτηται πάντα τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν φέροντα ἢ ἐγγὺς τούτου, καὶ μὴ ἐν ἄλλοις ἀνθρώποις αἰωρεῖται, ἐξ ὧν ἢ εὖ ἢ κακῶς πραξάντων πλανᾶσθαι ἠνάγκασται καὶ τὰ ἐκείνου, τούτῳ ἄριστα παρεσκεύασται ζῆν, οὗτός ἐστιν ὁ σώφρων καὶ οὗτος ὁ ἀνδρεῖος καὶ φρόνιμος· οὗτος γιγνομένων χρημάτων καὶ παίδων καὶ διαφθειρομένων μάλιστα πείσεται τῇ παροιμίᾳ· οὔτε γὰρ χαίρων οὔτε λυπούμενος ἄγαν φανήσεται διὰ τὸ αὐτῷ πεποιθέναι. Dass der platonische Menexenus eine Beziehung zum Kyniker hat, beweist auch schon die Wiederkehr des Titels Menexenos unter den antisthenischen Schriften. Der antisthenische Menexenus passt aber schon nach seinem Untertitel περὶ τοῦ ἄρχειν besser als der platonische zum Muster für Mem. III, 5 — abgesehen von all den anderen kynischen Zügen unseres Capitels. Diese Züge berühren bei Xenophon verwandte Saiten und imponiren ihm; darum hat er sie aufgenommen in seine eigenen Erfahrungen und Reflexionen, die, wie wir sahen, in diesem Capitel stärker als anderswo mitsprechen.

Mem. III, 6 u. 7. Nachdem Sokrates die kynische Meisterschaft des ἄρχειν Xenophon zu Liebe 5 Mal am Strategen bethätigt hat, begnügt er sich, sie 2 Mal am Politiker zu zeigen. III, 5 macht hier den Uebergang; denn es behandelt die Strategie im Zusammenhang mit der Politik. Die beiden folgenden Capitel sind aber nicht nur als politische gemeinsam zu behandeln: sie gehören auch als complementäre Stücke zusammen. III, 6 hält den Eifrigen, aber Voreiligen, Unreifen noch von der Politik zurück, III, 7 treibt den Fähigen, aber scheu Zurückhaltenden in die Politik hinein. Beide predigen (man sehe namentlich die langen Schlussparänesen), das eine protreptisch, das andere apotreptisch, dass der Berufene Politik treibe, beide bekämpfen, um das durchzusetzen, hindernde πάθη und fordern Selbsterkenntniss, — in Alledem verräth sich die kynische Anlage.

Doch die beiden Capitel haben noch eine andere Gemeinschaft; sie richten sich beide an Verwandte Plato's, III, 6 an seinen Bruder, III, 7 an seinen Oheim. Muss das durchaus äusserlich und zufällig sein? Xenophon selbst hebt ja diese συγγένεια hervor und bindet die Capitel dadurch zusammen: er führt den Partner von III, 6, Glaukon, damit ein (§ 1), dass Sokrates ihm wohlgesinnt sei wegen des Plato und des Charmides, des Partners von III, 7. Die an die authentische Treue der Gespräche bei Xenophon glauben, müssen sich doch fragen:

wie kommt es, dass er kein einziges Gespräch mit Plato, dessen enges Verhältniss zu Sokrates er doch hier gerade constatirt, zu berichten weiss, sondern nur solche mit Verwandten Plato's und namentlich mit Glaukon, zu dem, wie er selbst sagt, Sokrates nur indirect, gerade durch Plato Beziehung hat? Xenophon scheut sich offenbar, Plato als Partner und damit als Object der Gesprächskritik vorzuführen; er nennt ihn auch nicht, selbst wo er direct auf seine Schriften kritisch hinweist (Mem. I, 4, 1. Apol. 1). Macht es Plato anders mit Antisthenes? Er nennt ihn — ganz wie hier Xenophon Plato — nur einmal in einer Weise, die sein nahes Verhältniss zu Sokrates bezeugt, aber er kritisirt ihn öfter unter anderem Namen, wie übrigens auch umgekehrt Antisthenes Plato (Athen. XI, 507 A). Warum soll nun nicht Xenophon dasselbe thun dürfen? So allein erklärt sich sein schon den Alten aufgefallenes Stillschweigen über Plato. Oder wusste er nichts von Plato? Aber er nennt ihn doch gerade hier als Sokratiker. Oder hatte er, der Kynikerfreund, an Plato nichts zu kritisiren? Liegt es nun nicht am nächsten, dass er ihn unter dem Namen seiner Verwandten, die er ja hier als solche einführt, kritisirte, zumal Plato gerade diese beiden Verwandten zugleich als seine Figuren darbot, wie er ja selbst auch Antisthenes unter der Maske antisthenischer Figuren kritisirte? Mem. III, 8 wendet sich gegen ein anderes, noch mehr kynikerfeindliches Sokratikerhaupt; da zu den vorangehenden Capiteln jede logische Brücke fehlt, so haben wir wenigstens eine associative, wenn sich diese Capitel gegen Plato, der auch bei der Einführung genannt wird, richten; sie thun es verschämt, weil sie gegen ihn nicht so grob zu sein brauchen.

Im platonischen Charmides und von Glaukon im platonischen Staat wird, wie sich zeigte, der antisthenische Protreptikos kritisirt; so haben die Partner von III, 6 und 7 bei Plato beide eine kritische Beziehung zu jener kynischen Schrift, die Xenophon wohl am meisten von allen Socratica schätzt und deren Herabsetzung er an Plato gern rächen mochte. Charmides ist dabei weniger feindlich, wie er auch hier in III, 7 gut wegkommt und im Symposion fast kynisch die Armuth preist. Antisthenes hat ihn wohl schon nicht ganz unfreundlich behandelt. Glaukon aber, von Plato selbst als ehrgeizig und feurig charakterisirt, erhebt in der Republik die schwersten Angriffe gegen die utilitarische Begründung der Gerechtigkeit bei Antisthenes und gegen dessen „Schweinestaat". Er wird nun zur Strafe hier III, 6 an den

Pranger gestellt als ruhmsüchtiger, eingebildeter, voreiliger Jüngling, der von Politik nichts verstehe.

Aber sind denn nicht Glaukon und Charmides hier eben als Gegensätze gezeichnet, und doch soll Plato in Beiden getroffen sein? Wenn ich hier wählen müsste, so würde ich Glaukon als Vertreter Plato's wählen, mit dessen Namen er hier eingeführt wird, während die Charmidesfigur in c. III, 7, das noch eine andere, literarische Quelle hat (s. unten), dann wegen der συγγένεια angefügt sein könnte. Doch man vergesse nicht, dass Plato selbst jenen Gegensatz bot. Er hält sich im Leben, trotz hoher Begabung, in vornehmer Scheu von der attischen Politik zurück wie Charmides und verdient so denselben Vorwurf, und er ist andererseits literarisch ein sehr eifriger, den älteren Antisthenes kritisirender Politiker und muss sich desshalb in Glaukon strafen lassen, dem übrigens nach dem Schluss des Capitels Xenophon auch nicht die Begabung abstreitet. Ein wirkliches, kritisches Eingehen auf den „Staat" verräth Xenophon nicht, und wir dürfen es auch nicht von ihm erwarten. Er hat sich wahrscheinlich bei der Lectüre der späteren Bücher des „Staates" gelangweilt. Wenn er aber selbst nur in dem Werk geblättert hat, oder wenn er auch nur von der kynischen Kritik vernommen, die sich gerade mehrfach gegen den Staat richtet (Stob. fl. 13, 37. Anton. et Max. p. 250. Dio VII, 130), so muss ihm dessen Hauptmangel klar geworden sein, der Plato später zur Abfassung der Leges veranlasste, wie es Diogenes tadelnd hervorhebt (Stob. a. a. O.): der Mangel an νόμοι, an concreten Specialbestimmungen, die Plato hier sehr verächtlich behandelt (p. 425 B ff.). Es fehlt dem Staat, was die Leges geben, der materielle Unterbau, das verständnissvolle Eingehen auf die realen Verhältnisse und die wirthschaftlichen Staatsbedürfnisse. Dem Autor der Schrift de vectigalibus musste der platonische Staat als das jugendlich illusionäre Werk eines eingebildeten Dilettanten erscheinen. Und so hält hier Xenophon jenem Glaukon, dessen Figur als Repräsentant Plato's, als Kritiker des Antisthenes, als Programmsteller und Mitbegründer des platonischen Staates an dessen Eingangsthor steht, Punkt für Punkt die Fachkenntniss seiner Schrift Πόροι entgegen, dieser Schrift, die in manchen Zügen schon den vorangehenden Capiteln parallel ging, die derselben Zeitstimmung und demselben damaligen Interessenkreis Xenophon's entstammen.

Du willst den Staat reformiren? Was verstehst du denn vom wirklichen Staatsleben? Du weisst ja garnicht, wovon man

dabei ausgehen muss. Xenophon, der Landwirth, kam von der Privatwirthschaft zur Volkswirthschaft; der Oeconomicus geht den Πόροι voran, in denen Xenophon's Hauptrecept darin besteht, dass der Staat die Privatwirthschaft nachahme (IV, 14). Und so beginnt hier Mem. § 4 die Erörterung: man hebt einen Staat, wie man einen οἶκος hebt, indem man ihn reicher macht. So urtheilt eben, das Wirthschaftliche voranstellend, der Oekonom Xenophon (vgl. nam. Oec. I, 4. V, 1. VII, 15 f.). Der Oekonom muss genaue Einsicht haben in seinen Besitz und in seine Wirthschaft (vgl. Oec. VIII, 10). So muss der Politiker Mem. § 5 vor Allem die Einnahmen (προσόδους) des Staates kennen, der eben durch deren Mehrung gehoben wird. Damit stellt unser Capitel als ersten geforderten Punkt gerade das heraus, was Xenophon in der Schrift Πόροι ἢ περὶ προσόδων ausgeführt hat. Was weisst du von den Einnahmen und den Ausgaben des Staates? So kann hier Mem. § 5 f. Xenophon, der dort die attische Finanzwirthschaft bis in's Einzelne verfolgt, auf den Dilettanten herabblicken. Aber, wagt Glaukon naiv einzuwenden, man kann den Staat ja auch durch Kriege bereichern. Der Krieg ist für die Finanzen bedenklich, führt Xenophon Vect. V, 12 aus, und schon Antisthenes fand, dass der Krieg mehr Armuth als Reichthum bringt (Frg. 59, 15). Vor Allem aber, so führt Mem. § 7 ff. aus, muss man, um zu gewinnen, stärker sein als die Feinde, und um das als Politiker richtig zu beurtheilen, muss man die Land- und die Seemacht der beiderseitigen Staaten kennen. Was aber weisst du davon? Doch Xenophon, der Stratege und Oekonom, urtheilt z. B. Anab. VII, 1, 26 f. aus zahlenmässiger Kenntniss der attischen Kriegsmacht und Finanzen über die Chancen eines Krieges, und er rühmt mit Antisthenes Kyros, der das persische Heerwesen, namentlich die Wachttruppen, nach genauer Berechnung controlirt (Oec. IV, 5 ff.). Jetzt kommt auch Mem. § 10 f. die Frage der Wachtposten und anschliessend § 12 die Frage der Silbergruben. Hier sieht man keinen Zusammenhang, aber in der Schrift de vectig. findet man ihn. Denn Xenophon interessirt sich nicht nur militärisch für die Landeswachen (vgl. zu S. 1084), sondern gerade auch in Verbindung mit den Silbergruben (s. de vectig. IV, 47. 52), deren hier Mem. § 12 in Frage stehender besserer Ausnützung das grosse c. IV der Schrift de vect. gewidmet ist. — Dann fordert Mem. § 13 die richtige Abschätzung der Getreidebedürfnisse und der Fruchtbarkeit Attika's. Das musste allerdings dem Oekonomen Xenophon besonders wichtig

erscheinen, und er behandelt dies mit Sachkenntniss de vectig. I, 2 ff., wie er auch wieder den Staatsgründer Kyros preist ob seiner fürsorglichen Controle der Landwirthschaft (Oec. IV, 8 ff. 15 ff.).

So hat nun Xenophon in unserem Capitel das Programm seiner Schrift de vectigalibus entwickelt, um als schriftstellernder Fachmann in der Politik einem schriftstellernden Dilettanten darin, wie Plato, zu zeigen, was ihm Alles fehlt. Und nun mündet die Erörterung § 14 f. wieder in das Motiv, von dem sie ausging, in den Vergleich des Staates mit dem οἶκος. Wie willst du den Staat bessern, wenn du nicht den Hausstand deines Oheims in die Höhe bringen kannst? Charmides ist ja eben auch der Oheim Plato's, der sich das gesagt sein lassen konnte. Der οἶκος ist sozusagen die Urzelle des Staates, denn die πόλις bestehe aus μυρίων οἰκιῶν (§ 14, vgl. dazu Xenophon Oec. VIII, 22). Der Vergleich des οἶκος und der πόλις, der dem Oekonomen Xenophon naheliegt, ist, wie wir sahen, bei Antisthenes geradezu Princip. In diesen mit dem Kyniker getheilten Gedanken, den auch Jener zum Vorwurf gegen Plato (als den Staatsverbesserer, der nicht das Haus des Nächsten zu bessern weiss) ausnützen konnte, hat Xenophon hier seine volkswirthschaftliche Fachweisheit eingefügt (§ 4—14) und das Ganze eingerahmt in die echte kynische Protreptik.

„Sokrates" spielt hier mit Glaukon wie im speciellen Protreptikos Mem. IV, 2 mit Euthydem und wie drastischer Diogenes mit Alexander Dio IV. Uebrigens macht sich der Kyniker auch sonst über den kannegiessernden Jüngling lustig (L. D. 48). Das arme Opfer der Protreptik wird nun bald hoch gehoben, bald tief gedemüthigt. § 2 verheisst ihm die Fähigkeit, sich und den Freunden förderlich zu sein, das Vaterhaus, das Vaterland zu heben und sich Ruhm in der Stadt, in Hellas und selbst bei den Barbaren zu erwerben, — wir kennen diese Idealität bei Xenophon und beim Kyniker (vgl. S. 362 ff. u. ö.), der sie braucht, um seine Protreptik daran zu knüpfen. Und wirklich bläht sich darob Glaukon voll Stolz und leiht ihr williges Ohr, — so eben fängt der Kyniker seine Leute. Wenn du Ehre erlangen willst, musst du dem Staat nützen (§ 3), — auch dieses utilitarische „Wenn" kennen wir in der kynischen Predigt (vgl. S. 362 ff.). Und nun beginnt ein Spiel, wie es die Katze treibt, bevor sie die Maus frisst. Wir haben die Methode kynischer Protreptik, wie sie Stufe um Stufe den Eingebildeten herabstösst, differenzirend (vgl. Mem. IV, 2) ein Stück nach dem anderen seines illusio-

nären Besitzes entreisst, bis er leer dasteht, aber wir haben hier diese Methode nicht in der grinsenden, doctrinären Absichtlichkeit des Kynikers, sondern in freierer Anwendung und mit natürlichem Witz, wie er Xenophon ansteht, dessen beste sokratische Schrift ein Symposion ist. Mit entschiedenem Geschick wird Glaukon gezeichnet in seinem jugendlichen Feuereifer, der sich nicht verblüffen lässt und immer mit einem Vorwand zurückweicht, mit seiner unreifen, unverantwortlichen Bierbankpolitik, die nach dem Schwerte greift, um die Finanzen zu heben, und bald alle Polizei aufheben will, weil ein paar Diebstähle vorkamen. Und demgegenüber Sokrates, der immer mit lächelndem Spott das Scheinwissen secirt, einen Vorwand nach dem andern wegzieht und ironisch Glaukon's Unkenntniss der Silbergruben mit der ungesunden Gegend entschuldigt, bis der Andere endlich den Hohn merkt. Dann aber wandelt sich gut kynisch die *παιδιά* in die *σπουδή* der echten Paränese, und so entwickelt die Schlusspredigt des Sokrates hier § 16 ff., natürlich wieder antithetisch, den zur Genüge bekannten Grundgedanken der antisthenischen Protreptik (vgl. S. 1021): das rechte Mittel zum *εὐδοξεῖν*, das der protreptisch Behandelte sucht, besteht nur in der Erlangung der Sachkenntniss, im Unterrichtetsein; der *ἀμαθής* kommt zum Gegentheil, zur Lächerlichkeit.

Die allgemeine Bedeutung und das wahrscheinliche oder doch mögliche persönliche Motiv von c. III, 7 sind schon oben gekennzeichnet; ich möchte nur noch die starken kynischen Einzelzüge darin hervorheben, die zugleich weiterführen. Wir haben wieder eine schwach dialogisirte Predigt vor uns, die antreibt zu einer *ἐπιμέλεια* und gegen eine *ἀμέλεια* eifert (s. den Anfang § 1 f. und den Schluss § 9). Die Argumentation ist wieder praktisch, utilitarisch sowohl individuell wie social; sie verheisst Nutzen und Ehrenlohn für den Handelnden, seine Freunde und den Staat (§ 1 f. 9). Es ist eine reine Willenssache, die hier gefordert wird, und der grobe Vorwurf der Feigheit und Weichlichkeit (*μαλακία*) hier § 1 entspricht ja der kynischen Willensethik ebenso wie der übliche Vergleich mit dem Agonisten und *ἀσκητής* § 1 und 7. Was nun hier als Willenshemmung bekämpft wird, sind *φόβος* resp. *ὀκνεῖν* und *αἰδώς* resp. *αἰσχύνη* (s. nam. § 5) — das sind gerade zwei *πάθη*, die der Kyniker ganz besonders anficht (vgl. S. 615. 618), und dieser Kampf beherrscht geradezu unser Capitel (2 *αἰδώς*, *αἰδεῖσθαι*, 2 *αἰσχύνεσθαι*, 2 *φόβος*, *φοβεῖσθαι*, 1 *δεδιέναι*, 4 *ὀκνεῖν* in § 1 f. 5 ff.).

Hier können wir nun wieder sehen, wie der xenophontische und der platonische Charmides sich berühren, eben wohl indirect, durch den kynischen, den Xenophon copirt und Plato kritisirt. Der xenophontische Charmides beruft sich hier § 5 auf das natürliche Recht der αἰδώς, und der platonische Charmides bestimmt nicht zufällig gerade auch die αἰδώς als Tugend, als σωφροσύνη (160 E). Beide werden widerlegt, aber der platonische sehr kurz (161 A), bloss mit Berufung auf einen Homervers, und dann geht er sogleich 161 B zur ausführlichen Kritik der anerkannt antisthenischen Definition der σωφροσύνη als τὸ ἑαυτοῦ πράττειν. Warum nennt Plato die Definition als αἰδώς erst, wenn er sie so kurz abthut? Er kann es und muss es thun, weil er recapitulirt. Die antisthenische Definition, deren Widerlegung der Charmides gewidmet ist, stand doch in einem Dialog, der auch zuerst falsche Definitionen des Gesprächspartners widerlegte, bevor er die richtige seines Sokrates brachte. Plato muss nun natürlich erst die antisthenischen Widerlegungen wiederholen, um darin seine Zustimmung zu bezeugen, bevor er Antisthenes selbst schlägt. Und dass die blosse Widerlegung mit einem Homervers gut antisthenisch ist, brauche ich nicht zu sagen. Der Homervers besagt, dass αἰδώς dem bedürftigen Manne nicht zieme. Das passt ja gerade auf den bedürftig gewordenen Charmides und war ihm sicher ursprünglich gesagt worden. Doch bei Plato bleibt dies Motiv unausgenützt, und das zeigt wieder, dass er hier eine breiter fundirte Charmidesdebatte hinter sich hat (vgl. S. 910, 1). Wir finden den armen Charmides auch im xenophontischen Symposion, wo seine beabsichtigte Gegensätzlichkeit zu Antisthenes schon Bruns (Lit. Portr. 390) aufgefallen ist, und sehen ihn da im Lob der Armuth leicht ironisch kynisiren; er spielt eben hier sichtlich mit seiner Rolle beim Kyniker, der ihm sicherlich mit seinem Bettlerstolz gesagt: du brauchst dich deiner Armuth nicht zu schämen! Der Kyniker brauchte einen Verfechter der αἰδώς, um ihn zu schlagen, und Plato wie Xenophon bezeugen nachbildend als solche Figur Charmides.

Wie hat nun der Kyniker die αἰδώς oder vielmehr die falsche αἰδώς, die mit der αἰσχύνη eins ist (vgl. oben S. 618), wie sie es ja beim platonischen und xenophontischen Charmides ist (Charm. 160 E. Mem. III, 6, 5 f.), bekämpft? Durch die Lehre, dass ein Thun dasselbe bleibe, ob es im Kämmerlein oder auf dem Markt geschehe, dass, was ἰδίᾳ recht sei, es auch öffentlich sein müsse (s. nam. Antisth. Frg. S. 9). Diese kynische

Lehre ist das Hauptargument in Mem. III, 7. Es gilt hier, Charmides zu widerlegen, der § 4 erklärt: οὐ ταὐτόν ἐστιν ἰδίᾳ τε διαλέγεσθαι καὶ ἐν τῷ πλήθει ἀγωνίζεσθαι, und der kynische Sokrates hält ihm entgegen, dass der Rechenmeister und der Citherspieler öffentlich ihre Kunst nicht schlechter ausüben als für sich allein. Charmides scheut die Oeffentlichkeit, Sokrates aber, als guter Kyniker, lehrt ihn die Menge der ἀφρονέστατοι verachten, da er vor den wenigen φρονιμώτατοι besteht (§ 5 ff.). Sokrates will das bei den Staatsmännerconferenzen stets beobachtet haben (§ 3), denen er merkwürdigerweise regelmässig beizuwohnen scheint.

Zum Schluss (§ 9) mahnt die kynische Predigt: μὴ ἀγνόει σεαυτόν, μηδὲ ἁμάρτανε, ἃ οἱ πλεῖστοι ἁμαρτάνουσιν· οἱ γὰρ πολλοὶ ὡρμηκότες ἐπὶ τὸ σκοπεῖν τὰ τῶν ἄλλων πράγματα οὐ τρέπονται ἐπὶ τὸ ἑαυτοὺς ἐξετάζειν. Der Kyniker schilt stets die πολλοί, findet, dass sie stets ἁμαρτάνουσι, fordert Selbsterkenntniss und bestimmt die Besonnenheit als τὸ ἑαυτοῦ πράττειν und τὰ τῶν ἄλλων lassen. Aber wodurch hat denn der scheu zurückhaltende Charmides gerade diese Schlussmahnung verdient? Er hat doch nicht Mangel an Selbsterkenntniss gezeigt, er hat doch bescheiden τὰ ἑαυτοῦ gethan und sich um τὰ τῶν ἄλλων garnicht gekümmert. Man sieht, der Schluss passt garnicht hierher, wohl aber in eine Erörterung, die nicht nur wie hier die αἰδώς (resp. αἰσχύνη) als Tugend widerlegt, sondern anschliessend daran als positive Tugendbestimmung die Forderung der Selbsterkenntniss und des τὸ ἑαυτοῦ πράττειν aufstellt; das thut aber, wie wir vor. S. sahen, gerade die antisthenische Erörterung der σωφροσύνη, die der platonische Charmides kritisirt und die demnach unser xenophontischer Charmidesdialog vor sich hat.

V. Das antisthenische Dogma δίκαιον = νόμιμον (Mem. IV, 4).

Im Gegensatz zu den vielen Predigten über ἐγκράτεια und φιλία ist der Gerechtigkeit, die auch sonst nicht Xenophon's starke Seite zu sein scheint, nur das eine Capitel IV, 4 gewidmet, und dieses Capitel ist mit Recht von Dilthey, Dümmler u. A. ob seiner inneren Verwirrung gescholten worden. Es ist die Verwirrung, wie sie eben nur dem secundären, abkürzend nachbildenden Autor zustossen kann, der die Stücke verschiebt, das Frühere zum Späteren macht und Wichtigstes weglässt. Ueberall weist das Capitel in klaffenden Lücken und unmöglichen Wendungen

auf hinter ihm liegende, eben in der Vorlage gegebene Voraussetzungen. Und historisch, das hat man bereits empfunden, ist die Debatte nicht nur desshalb unmöglich. Es genügt auch nicht mit Dindorf, Schenkl u. A. die Schlussworte § 25 zu streichen, um den von Krohn verspotteten, moralisch gebessert davongehenden Hippias loszuwerden. Schon der Hippias § 18, der sich seiner eigenen Grundthese entschlägt und sich vom Gegentheil durch Sokrates völlig überzeugt erklärt, ist unmöglich. Hippias ist der äussere Angelpunkt des Capitels, die These δίκαιον = νόμιμον der innere, und von diesen beiden Punkten aus ist das ganze Capitel aufzurollen, um es überhaupt zu verstehen, um die zu Grunde liegenden Motive, den logischen Sinn in seiner Vorlage und diese selbst festzustellen.

Schon das erste Stück § 1—4 zeigt, dass Xenophon eine Vorlage verschiebt; denn es fängt nicht mit dem Anfang an, es setzt voraus, was noch garnicht ausgesprochen, geschweige bewiesen ist. Sokrates, beginnt es, offenbarte seine Ansicht über das δίκαιον auch (?) durch das ἔργον, indem er sich νομίμως benahm, den νόμοι gehorchte, einen Beschluss παρὰ τοὺς νόμους nicht zulassen wollte, sondern sich σὺν τοῖς νόμοις widersetzte, einen Auftrag παρὰ τοὺς νόμους nicht ausführte, an ein παρὰ τοὺς νόμους erlassenes Verbot sich nicht kehrte, vor Gericht nicht wie Andere παρὰ τοὺς νόμους an das Mitleid appellirte, nichts παρὰ τοὺς νόμους thun und lieber auf den νόμοις verharrend sterben als παρανομῶν leben wollte. Es ist klar, das ganze Stück lebt vom Cultus des νόμος, den es nicht weniger als 10 Mal nennt, und auf den es Punkt für Punkt, auch wo es nicht passt, das Verhalten des Sokrates zurückführt. Und all dies νόμιμον wird angeführt zum Beweise für das δίκαιον seines Verhaltens. Sonach ist hier die These δίκαιον = νόμιμον vorausgesetzt, die erst § 12 aufgestellt wird, und deren Begründung das Capitel in seiner Hauptmasse gewidmet ist. Also muss der Inhalt dieses Stückes ursprünglich anders gestellt und verwerthet sein, und das Original muss bereits das Dogma δίκαιον = νόμιμον, in das es einschlägt, verfochten haben.

Weiter muss dieses Original nicht nur das δίκαιον überhaupt, sondern speciell im ἔργον betont haben; denn dafür wird ja hier ausdrücklich (§ 1) all das νόμιμον angeführt. Die Voranstellung des ἔργον ist hier Princip, und sie kehrt als solches noch einmal innerhalb des Hippiasgesprächs wieder, wo Sokrates vor dem δίκαιον im λόγος das in seinem ἔργον aufzeigt, und dieses

Zeugniss des ἔργον höher stellt als das des λόγος (§ 10 f.). So verräth sich in dem unlogischen Anfang das missverstandene Princip einer Vorlage, die das ἔργον innerlich voranstellte. Nun kann wohl keine Frage sein, dass dies erzkynisch ist. Antisthenes lehrte im Unterschied vom echten sokratischen Intellectualismus, dass die Tugend weniger Sache des λόγος als des ἔργον ist (Frg. 47, 6), wie hier Sokrates seine Tugend weniger durch λόγος als durch ἔργον beweist (§ 10). Diogenes vergleicht die Menschen, die das Rechte sagen, aber nicht thun, verächtlich mit Musikinstrumenten (Antisth. Frg. 57, 5. L. D. 64. Stob. fl. 23, 10) und zeigt seine ἀρετή in ἔργοις wie in λόγοις (L. D. 71. 82). Vgl. zur kynischen Forderung des ἔργον neben dem λόγος noch Antisth. Frg. S. 40. Stob. fl. 95, 11. IV p. 162, 43 M. Wollten doch Manche den Kynismus nicht als Philosophie, sondern als ἔνστασιν βίου fassen (L. D. VI, 103).

Wichtiger aber ist, dass die Kyniker speciell das δίκαιον im ἔργον forderten. Den Tadel Derer hier § 10, die δίκαια λέγοντες ἄδικα ποιοῦσι, hören wir wörtlich so L. D. VI, 28 zwei Mal aus dem Munde des Diogenes. Man beachte, wie doctrinär der Cultus des ἔργον hier in den Mem. im Lob der ἔργα des Sokrates § 1 ff., das doch nicht selbst wieder sokratisch ist, sowie im Eigenlob des Sokrates § 10 f., das erst recht kynisch ist (vgl. S. 669), herauskommt. Es heisst nicht etwa: er handelte gerecht, sondern: er offenbarte durch sein Handeln seine Ansicht über das Gerechte (§ 1) und er beantwortet Hippias' Aufforderung, doch mit seiner Meinung über das Gerechte herauszurücken, statt mit einer These zunächst mit einem Hinweis auf seine Thaten (§ 10). So fanatisch fasst eben nur der praktische Kyniker (dem der Praktiker Xenophon gern folgt) das ἔργον als besten Gedankenausdruck. Das Dogma ist ihm zugleich That, die That zugleich Dogma, Denken und Thun sind eins beim kynischen σοφὸς ἀναμάρτητος: das ist hier stille Voraussetzung; sonst könnte nicht das ἔργον als vollgenügende Bekundung der γνώμη gelten. Oder ist es uns so selbstverständlich, zu sagen: er war ein höchst bedeutender Moralist, der seine Anschauungen genügend klarlegte; denn er liess sich keinen Meineid, Betrug, keine Erpressung zu Schulden kommen und ruinirte nicht Freunde und Staat (s. § 11)? Plato sieht in dergleichen für seinen Gerechtigkeitsbegriff ordinäre Quisquilien (φορτικά Rep. 442 E f.) und denkt wohl dabei an den Kyniker, der das ἔργον als bestes Document der γνώμη voranstellte. Xenophon aber feiert mit ihm Sokrates, dass er kein Dieb, Strassen-

räuber, Einbrecher, Kirchenräuber u. s. w. war, sondern sich am meisten von allen Menschen dieser Unthaten enthielt (vgl. Mem. I, 2, 62).

Dass die gerühmten ἔργα des Sokrates vielmehr Unterlassungen, Enthaltungen sind und, wie Hippias § 11 ausdrücklich rügt, „Sokrates“ § 12 aber ausdrücklich vertheidigt, das Document des δίκαιον nur ein negatives ist, das ist erst recht charakteristisch für den Kyniker, dessen Haupttugend die Enthaltsamkeit und dem das nothwendigste Wissen im Verlernen des Schlechten (Antisth. Frg. 62, 32), die καλοκἀγαθία im Meiden des Schlechten besteht (ib. 34). Von uns bekannten schwächeren kynischen Lieblingsmotiven hier im Sokrateslob, wie z. B. § 9 ὠφελίμως, εὐτακτῶν (vgl. Stob. fl. 5, 63), ἰδίᾳ καὶ κοινῇ, πείθεσθαι, will ich nicht sprechen. Es wäre möglich, dass für die späteren Punkte, namentlich für das Verhalten auf die Anklage des Meletos, Plato's Apologie Material geliefert hat. Doch die Hauptsache, die Verwerthung für das νόμιμον, fehlt dort, und Antisthenes hasste noch mehr das hier erwähnte κολακεύειν und demüthige Anflehen der Richter (vgl. Antisth. Frg. 19, 2).

Der Kyniker ist ein steter Lobredner des δίκαιος und der δικαιοσύνη (Antisth. Frg. 15, 2. Symp. IV, 42. L. D. VI, 28. Stob I p. 195 M. fl. 9, 49. Krates Frg. 4. 6 Mull. etc.), die nach Antisthenes sogar unsterblich mache (Frg. 64, 42), und jedenfalls die unzweifelhafteste καλοκἀγαθία sei (Symp. III, 4). Vor Allem aber hat Antisthenes (neben einer Schrift περὶ ἀδικίας) einen προτρεπτικὸς περὶ δικαιοσύνης geschrieben, der, wie zu vermuthen ist und seine erwiesenen Copien und Kritiken Mem. IV, 2 und Plato Rep. I f. und Clitopho auch zeigen, den Begriff der δικαιοσύνη erörterte, also das Thema unseres Capitels.

Aber der antisthenische Protreptikos schlägt hier noch weiter ein. Nehmen wir die Einleitung des Hippiasgesprächs § 5—9. Schon hier finden wir den uns bekannten, z. Th. paidiastischen und gorgianisirenden (L. D. VI, 1) Ton des Protreptikos. Die Rhetorik klingt hier in den Häufungen § 8 an (dabei 3 Mal Einsetzen mit παύσονται und leises Alliteriren von δ und π), und wir werden sie später noch anschwellen sehen. Paidiastisch aber ist das ganze Stück. Dem Hippias ἐπισκώπτων (§ 6) steht der Sokrates καταγελῶν (§ 9) gegenüber. Paidiastisch ist hier fast jedes Wort des Sokrates. Oder soll es mit Grabesstimme gesprochen sein, wenn er beginnt: Will Einer Einen Schuster werden lassen oder Zimmermann oder Schmied oder Reiter, so

weiss er bald, zu wem er ihn in die Lehre giebt; ja, es soll sogar, wenn Einer ein Pferd oder einen Ochsen gerecht machen lassen will, wimmeln von Lehrmeistern; will aber Einen seinem Jungen oder Burschen das Gerechte beibringen lassen, so weiss er nicht, an wen sich wenden. Weil sie die *παιδιά* verkannten, haben unsere Textkritiker den mittleren Satz als den ärgsten gestrichen. Ich möchte den Interpolator sehen, der sich veranlasst fühlt, die Gerechtigkeit der Pferde und Ochsen einzuschieben. Diese Paradoxie wie die Hyperbel *πάντα μεστὰ τῶν διδαξάντων* steht eben nur dem paidiastisch pointirenden Autor an. Zudem ist der Satz nothwendig; denn die Lehre gerade des *δίκαιον* im 3. Satz verlangt vorher eine Parallele, die der 1. Satz nicht bietet. Und endlich lesen wir ja dasselbe Apol. 20 A B: wenn deine Söhne, Kallias, Füllen oder Kälber wären, so wüssten wir, wen wir anstellen müssten, ihnen die entsprechende *ἀρετή* beizubringen; da sie aber — leider, möchte man sagen — Menschen sind, kannst du Einen ausfindig machen, der sie in der menschlichen *ἀρετή* unterrichtet? Nun wissen wir, dass der Kyniker vor Allem Vergleiche liebt, namentlich wie hier in den Mem. die Handwerker, voran den Schuster (vgl. S. 71. 306 f.), und dann die Thiere als Muster aufstellt. Nur dem Kyniker kann und muss man die Paradoxie hier zutrauen, von der Tugendlehre und der Gerechtigkeit der Thiere zu sprechen. Und gerade bei der Protreptik liebte er das Thier- und speciell das Pferdebeispiel (vgl. Antisth. Frg. 57, 5 u. oben S. 354 f.).

Endlich haben wir ja dieselbe Scene in der am stärksten antisthenischen 3. Diorede § 26 ff. Sie beginnt dort auch mit 4 zur Lehre der *δικαιοσύνη* von Sokrates gebrachten, aber bis auf den wiederkehrenden Schuster besseren Vergleichen mit *τεχνῖται* (vgl. S. 394 f.). Darauf spottet Hippias dort (Dio § 27) wie hier (Mem. § 6): du sagst doch immer dasselbe, und darauf Sokrates dort wie hier: ja, sogar immer dasselbe über dieselben Dinge; du natürlich als Hochweiser sagst niemals dasselbe über dieselben Dinge. Dieser Witz, den er bei Dio *γελάσας* vorbringt, macht also auch das zweite Wort des Sokrates hier zur *παιδιά*. Wir haben gesehen, dass seine Pointe *ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν* aus dem logischen Kernsatz des Antisthenes fliesst (S. 394 f.). Wir haben auch gesehen, dass er das Mem. § 7 dafür angeführte Buchstabenbeispiel liebt und dass er es gerade für den logischen Individualismus des *ταὐτὰ περὶ ταὐτῶν* gebraucht hat (vgl. S. 854 Anm.).

Und nun geht es in paidiastischen Hyperbeln und Spöttereien weiter. Hippias bläht sich auf: ich weiss ein καινόν über das Gerechte, dass weder du noch irgend Jemand dagegen den Mund aufthun kann. Ei, das wäre ja ein herrlicher Fund, meint Sokrates, wenn nun — und dabei copirt er den Rhetor — die Richter aufhören zu streiten und die Bürger und die Staaten und Alles einig ist (der kynische Sokrates zieht sofort die praktische Consequenz). Ich lasse dich nicht los, bis du deine grosse Entdeckung kundthust. Du wirst sie nicht zu hören bekommen, schlägt Hippias zurück, bis du mit deiner Lehre darüber herausrückst. Du hast schon zur Genüge über fremde Ansichten dich lustig gemacht, ohne selbst Rede zu stehen. — Aber, lieber Hippias, ich gebe meine Ansicht über das Gerechte doch unaufhörlich kund. — Durch welche λόγοι denn? — Nun, wenn auch nicht durch λόγοι, so durch die That. Oder hast du schon gemerkt, dass ich verrathen und betrogen habe? — Du willst dich wieder entwinden, Sokrates. — Man sieht, die παιδιά beherrscht gut kynisch die ganze Einleitung und erst mit der eigentlichen These § 12 beginnt die reine σπουδή. Eine Parallele der Einleitungsscene, der Sophist stolz ein καινόν über das δίκαιον verheissend und die boshafte Elenktik des Sokrates scheltend, haben wir ja auch bei Plato Rep. I. Aber man wird nicht annehmen, dass Plato hier Xenophon variirt oder das Umgekehrte geschieht, sondern Plato copirt in Rep. I, wie wir sahen, auch gerade den antisthenischen Protreptikos. Die Elenktik, die Sokrates Mem. § 9 vorgeworfen wird, ist ja die Methode der (demüthigenden) Protreptik, und Antisthenes wird desshalb auch selbst als Elenktiker geneckt (Symp. IV, 2 ff. VI, 5).

Nun aber zur Hauptsache für Ursprung und Bedeutung des Capitels. Man sieht bei Xenophon garnicht, was die Hippiasfigur soll, und wie sie mit der These νόμιμον = δίκαιον zusammenhängt. Hippias ist anwesend, als Sokrates (§ 5) jenes θαυμαστόν (der Kyniker beginnt immer mit einem θαυμαστόν oder ähnlicher Affectäusserung) constatirt. Wo und zu wem er das sagt, bleibt dunkel. Hippias verspricht dagegen, seinen neuen Lehrsatz über das δίκαιον mitzutheilen, aber er wird von der Suada des Sokrates so überzeugt, dass er sein Versprechen völlig vergisst und wir ganz vergebens fragen, worin denn nun sein Lehrsatz bestand. Man sieht, Xenophon schneidet aus einer grösseren dialogischen Scenerie Bruchstücke heraus und lässt dabei die wichtigsten Motive in's Dunkle fallen. Aber wir können die Lücken

füllen, die er lässt. Die citirte Parallele der Apologie sagt uns zunächst, zu wem Sokrates sich über die Schwierigkeit, einen Tugendlehrer der Söhne zu finden, wie es der Bereiter für die Füllen ist, ausspricht: zu Kallias. Bei Kallias findet, wie der Protagoras zeigt, der Agon des Sokrates mit den Sophisten statt, zu denen dort auch Hippias gehört. Dort haben wir also die Situation unseres Capitels. Und wer hat die Sophisten, speciell auch Hippias, bei Kallias eingeführt? Xenophon selbst sagt es ausdrücklich: Antisthenes (Symp. IV, 62). Auf seinen Protreptikos, der doch gerade die Sorge für die *παιδεία* predigt, wie auch hier Mem. § 5 Sokrates, blickt ja, so zeigte es sich, die Apologie — eben auch in der als fremdes Bruchstück citirten Kalliasepisode —, ferner der Protagoras und das xenophontische Symposion, das auch bei Kallias spielt. Es ist nun doch nicht Zufall, dass hier gerade Antisthenes als Elenktiker zwei Mal mit Kallias über das *δίκαιον* debattirt (Symp. III, 4. IV, 1 ff.), — es sagt eben deutlich, dass die Elenktik über das *δίκαιον* bei Antisthenes an Kallias anknüpft. Und das ist nicht wunderbar. Es handelt sich ja im Protreptikos um die *παιδεία* der Söhne des Kallias, und die *δικαιοσύνη* ist bei Antisthenes schlechthin die *ἀρετὴ διδακτή*, die er behauptet (L. D. VI, 10). So führt es die grosse Rede des Antisthenes-Protagoras aus, so ist auch in jener Antisthenes-Kalliasdebatte (Symp. III, 4) *βελτίους ποιεῖν* eins mit *δικαίους ποιεῖν* und *δικαιοσύνη* die absolute *καλοκἀγαθία*; so — aus Antisthenes — begreift es sich, dass hier Mem. § 5 so selbstverständlich *διδάσκειν* und *δικαίους ποιεῖν* gleichgesetzt wird. Symp. III, 4 hören wir aus dem Munde des Antisthenes die Parallele mit den Handwerkskünsten: dass du in diesen Leute fördern kannst, glaube ich, aber kannst du's auch in der *καλοκἀγαθία = δικαιοσύνη*? Das ist genau der Gedanke des Sokrates hier Mem. § 5.

Bei Kallias, also in die Gerechtigkeitsdebatte, hat Antisthenes auch Hippias eingeführt (Symp. IV, 62), und wir errathen, wie. Die platonischen Dialoge, die ihn vorführen, Protagoras und die beiden Hippias beziehen sich kritisch stark auf den antisthenischen Protreptikos und sind in dessen Ton paidiastisch-elenktisch gehalten. Was hatte gerade der Protreptiker gegen Hippias? Er erscheint Prot. 318 E als Polyhistor, Hipp. min. 368 C als Tausendkünstler und hier Mem. § 5 f. als *πολυμαθής*, der immer neue Thesen aufstellt, und diese einheitliche Charakteristik wird als kynisch bestätigt durch Dio III § 27 f. und LXXI § 2. Und

ist sie nicht ebenso, als ob der Kyniker in Hippias just seinen Gegensatz festnageln wollte? Wer hat mehr als der Kyniker gerade gegen die Polymathie (Mem. § 6) geeifert und gegen das wechselnde ψεῦδος und für die einfache ἀλήθεια (vgl. Dio III a. a. O.)? Vom kynischen Standpunkt aus begreift sich hier in den Mem. bald die erste Rolle des Hippias, die Antithese seiner πολυμαθία und der ταὐτὰ περὶ ταὐτῶν des Sokrates. Und gerade aus dem Protreptikos begreift es sich. Denn als Predigt, als Wirkung auf den Willen prägt er durch Wiederholung ein, und die sokratische Forderung hier beim Beginn des Hippiasgesprächs (die Sorge für die παιδεία der Söhne) ist ja eben das Leitmotiv des kynischen λόγος προτρεπτικός, dessen Kennzeichen es gerade ist, dass er unaufhörlich wiederholt wurde (Dio XIII § 14, vgl. S. 411), — auf ihn also ist der Vorwurf des Hippias gemünzt. Der Protreptikos predigte das Eine, das noth thut, den wahren Reichthum gegenüber den Reichthumsstolzen (wie Kallias), wahren Adel und wahre Schönheit gegenüber den Eitlen (wie Alkibiades), und gegenüber der sophistischen Vielwisserei das Wissen des συμφέρον, das Häuser und Staaten erhält, das einzig wahre, praktische Wissen, das Wissen des Wissens, die echte παιδεία der καλοκἀγαθία, d. h. der δικαιοσύνη (vgl. alle früheren Untersuchungen darüber). So brauchte der Kyniker in seinem Protreptikos einen Vertreter der falschen παιδεία der Polymathie, und dafür ist Hippias der gegebene Mann (vgl. Prot. 318 E), und darin schon liegt ein Anreiz, mit ihm über die δικαιοσύνη, die eben für den Kyniker die wahre παιδεία, zu streiten. Hippias ist ja sogar auch Vertreter der Handwerkskünste, die hier Mem. IV § 5 neben der δικαιοσύνη herabgesetzt werden; er ist sein eigener Schneider und Drechsler, und der kynische Dio hält or. 71 § 2. 5 f. diesem Tausendkünstler und Mnemotechniker Homer's (vgl. Antisthenes Symp. IV, 62) das Wissen des συμφέρον, das δίκαιον entgegen, ohne das auch die σοφία eines Dädalos zu Schanden werde, — so verkündete es eben der Protreptikos (vgl. Mem. IV, 2, 33).

Aber die Debatte spitzt sich noch schärfer auf Hippias zu. Wie kommt gerade er dazu, bei der These δίκαιον = νόμιμον den Gegenpart zu spielen? Nehmen wir zusammen, was wir von ihm wissen: er ist Polyhistor, hat Studien gemacht über die νόμιμα βαρβαρικά (vgl. Dümmler, Akad. 259 f.) und über den Begriff τύραννος in der Literatur (Hypothesis z. Soph. Oed. rex, vgl. Dümmler, Kl. Schr. I, 197 ff.) und setzt Prot. 337 D den

νόμος als τύραννος βιαζόμενος herab gegenüber der φύσις. Das giebt ein geschlossenes Bild: er ist vergleichender Rechtshistoriker und auf Grund dessen skeptisch negirender Relativist in Bezug auf den νόμος. Von alledem sagt Xenophon nichts, und doch ist eine Charakteristik und Aussprache des Hippias nach dieser Richtung Voraussetzung der Debatte hier. Nicht nur dass er als Relativist stets ein καινόν über das δίκαιον sagen kann und späterhin § 14 die νόμοι gerade, weil sie wechseln, nicht als σπουδαῖον πρᾶγμα anerkennen will: die These des Capitels δίκαιον = νόμιμον wird erst verständlich, lebt geradezu vom Gegensatz gegen die hier ausgesprochene Lehre des Hippias vom Recht der φύσις gegen die βία des νόμος. Das ist sein καινόν, das Xenophon hier unterdrückt hat, der nicht sieht, dass dann die Debatte halbirt in der Luft hängt. Dümmler hat begreiflichen Anstoss daran genommen, dass hier der aufgeklärte Sokrates das Gesetz schlechthin als das Gerechte erklärt; aber es ist eine Kampfthese, die durch die complementäre Paradoxie begriffen werden will. Das Gesetz, sagte eben Hippias, ist die tyrannische Gewalt, das Ungerechte, — und darauf die Antwort: nein, das Gesetz ist das Gerechte. So weist der Debattentorso bei Xenophon hinter sich auf einen grösseren, besser begründeten Originaldialog. Ein anderes, nothwendig zur Ergänzung hinzuzunehmendes Bruchstück daraus ist der Protest des Hippias gegen die Gewalt des νόμος im Protagoras, als Episode dort auch sichtlich auf Grösseres anspielend: Plato citirt eben im Protagoras aus dem Sophistenagon im antisthenischen Protreptikos, der nun auch Xenophon's Vorlage sein muss.

Aber ist es denn möglich: der antisthenische Sokrates ein Verfechter des νόμος? Der Kyniker, dieser Verehrer der φύσις, die er doch auch gerade gegen den νόμος in's Feld führt (L. D. VI, 38), er hier der Antipode, der Kritiker des Hippias? Und hat er nicht wie Hippias die Relativität des δίκαιον behauptet und auch dafür die νόμιμα βαρβαρικά angeführt? Trotzdem behaupte ich, dass Antisthenes der Autor der Verherrlichung des νόμος in unserm Capitel ist. Nehmen wir es zunächst allgemein. Man weiss es, dass Antisthenes der Schüler der sophistischen Aufklärung und zugleich ihr Gegner ist, wie z. B. Kant der Erbe und zugleich der Ueberwinder der modernen Aufklärung. Jener hat den sophistischen Cultus der φύσις sich zu eigen gemacht, wie ja auch Kant Rousseau in sich aufgenommen hat. Aber Beide blieben dabei nicht stehen. Gewiss, der antisthenische

Protreptikos lehrt, wie die Copie Mem. IV, 2 zeigt, einen Relativismus der δικαιοσύνη in der Unbestimmtheit ihrer Scheidung von der ἀδικία, und trotzdem ist sie ihm absolut, ἀναμφιλογώτατον, unvermischt mit der ἀδικία (Symp. III, 4). Wie ist das zu verstehen? Nun, auch Kant behauptet ja die Relativität aller Moralbestimmungen — nämlich der materialen, objectiven — und setzt trotzdem die Moral absolut, nämlich formal. Man kann Antisthenes nicht verstehen, wenn man in ihm nicht einen gewissen unreifen, dunkel vorgeahnten Kantianismus erkennt. Die Gedankensituation, die hervorbrechenden Gegensätze sind nun einmal ungefähr dieselben. Der Kyniker hat (gerade im Protreptikos) alle objectiven, materialen Werthbestimmungen herabgesetzt zu blossen, relativen Affectionswerthen; so bleibt ihm wie Kant für die Moral, die er ja auch wie Kant streng und eifrig verficht, nur eine rein subjectiv-formale Bestimmung. Die rein formale Bestimmung, die Form der Bestimmung ohne materiale Bestimmung ist das Gesetz. Wer im δίκαιον = νόμιμον keinen Sinn findet, der kann auch im Kantianismus keinen Sinn finden, der da sagt: moralisch ist, was sich zum G e s e t z eignet. Es ist wie in anderen Dingen: der Kyniker entdeckt und preist die Form, indem er den Inhalt zerstört. Er befreit das Individuum von allen einzelnen socialen Banden und gewinnt dadurch das allgemeine, reine sociale Band und preist die φιλία, das ἄρχειν und πείθεσθαι als solche (vgl. S. 968 f. 1111). Und so drückt er die νόμοι herab, um den νόμος zu retten. Alle einzelnen, materialen Werthe (Reichthum, Schönheit, Gesundheit, Adel, Ruhm, Wissen u. s. w.) zersetzen sich ihm, und so behält er den Werth als solchen, das ἄξιον, das der Stoiker preist wie das προσῆκον. Ἄξιον, προσῆκον, ἁρμόδιον, μέτριον, ὀρθόν, εὔκαιρον, συμφέρον, δέον u. s. w., all diese vom Kyniker und Stoiker cultivirten (vgl. S. 627 f.) Begriffe, sind es nicht formale Normbegriffe, zu denen naturgemäss auch das νόμιμον gehört?

Der Kyniker gerade als Protreptiker muss ein Verfechter des νόμος als Norm sein; denn er predigt, und der Prediger stellt an den Willen Forderungen, setzt ihm Normen; er braucht das Soll des νόμος. Der Kyniker ist reiner normativer Moralist. Der descriptive Moralist, der skeptische, naturalistische, der hedonische u. s. w., sie alle können und werden den νόμος verachten. Aber der normative Willensethiker, wie Antisthenes und Kant, muss ihn hochheben.

Hier sehen wir nun, wie der Cultus des νόμος nicht echt sokratisch ist und doch von einem Sokratiker stammen kann.

Der *νόμος* ist sozusagen der *λόγος* aus der Intellectssphäre in die Willenssphäre übersetzt, der *λόγος*, der praktisch werden soll[1]). Ich meine nicht den *λόγος* als Wort, den Gorgias preist, sondern den *λόγος* als Begriff, den Sokrates sucht: er ist das Princip des Denkens, wie der *νόμος* das Princip des Wollens, des Handelns. Er theilt mit dem *λόγος* die Allgemeingültigkeit und Geistigkeit, — und darum ziemt sein reiner Cultus erst einem Sokratiker, aber er geht darüber hinaus in's Praktische, — und darum ist der kynische Sokratiker sein Verfechter. Aber auch aus der Allgemeingültigkeit und Geistigkeit des *νόμος* begreifen wir seine kynische Verklärung. Denn er steht dadurch der Willkür gegenüber, die nicht allgemeingültig handelt, und der Gewalt, die nicht geistig wirkt; der Kyniker aber bekämpft zeitlebens die Willkür und Gewalt, die ihm die Kennzeichen der Tyrannis sind (vgl. S. 78 f.). Der arme, zurückgesetzte Kyniker feiert naturgemäss im *νόμος* das Recht als Princip des *ἴσον* (vgl. S. 749 u. ö.), als Schutz gegen die Macht. Und wenn Hippias den *νόμος τύραννος* nennt (Prot. a. a. O.), so hält er ihm entgegen: nein, Tyrannis ist die *ἀνομία*, und der *νόμος* ist das Kennzeichen der *βασιλεία* (vgl. S. 78 f.). Nun kann ja der Tyrann auch Gesetze erlassen, und darum gehört hierher eine Kritik des *νόμος*-Begriffs, gerade wie sie Xenophon in der Alkibiadeselenktik Mem. I, 2, 40 ff. citirt (*λέγεται*) — eben aus dem Protreptikos, in dem ja Alkibiades eine Hauptfigur ist. Da wird nun gezeigt, dass *νόμος* nicht Alles ist, was die Machthaber dictiren (vgl. auch in unserm Capitel § 1 ff.), sonst müsste auch das Tyrannengebot *νόμος* sein, sondern nur, was sie *πείθοντες*, also mit geistiger Gewalt, auferlegen, das Andere sei eher *βία*. Da begreift sich, dass der Kyniker als *πειστικός*[2]) zugleich *ἄρχων* sein wollte (L. D. VI, 29. 75). Hier sieht man, wie er gegen den *νόμος* revolutioniren und zugleich ihn moralisch verklären kann; er verklärt eben den wahren *νόμος* wie den wahren *ἄρχων*, den wahren *μάντις*, den wahren Adel und den wahren Reichthum, den wahren Kämpfer u. s. w. Und so lesen wir Antisth. Frg. 47, 6: der Weise lebt nicht nach den bestehenden *νόμοι*, sondern nach dem *νόμος ἀρετῆς*. Damit ist die moralische Idealität des *νόμος*, seine Fähigkeit zum *δίκαιον* als antisthenisch erwiesen.

Wenn Diogenes gegen den *νόμος* streitet, so geschieht es

---

1) Vgl. die Stoa Stob. fl. 44, 12: *Τόν τε νόμον σπουδαῖον εἶναί φασι λόγον ὀρθόν, προστακτικὸν μὲν τῶν ποιητέον, ἀπαγευτικὸν δὲ τῶν οὐ ποιητέον.*

2) Für die Einheit von *νόμος* und *πειθώ* citirte er wohl wieder Euripides (Hekabe 799 ff. 816).

nicht absolut, sondern es ist ein *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, ein Umbilden des schlechten *νόμος* in den idealen. Die systematische ideale Umbildung der *νόμοι* ergiebt den Idealstaat, und der Kyniker ist Idealstaatsgründer. Nur im Idealstaat kann das *νόμιμον δίκαιον* sein, aber in ihm muss das *νόμιμον δίκαιον* sein. So garantirt uns der Idealstaat des Kynikers seine Verklärung des *νόμος*. Bei Plato gilt das nur halb; denn sein Idealstaat ist zwar auch die Verwirklichung der *δικαιοσύνη*, aber seine Republik betont nicht die *νόμοι*, und seine *Νόμοι* geben keinen reinen Idealstaat. Der Kyniker tadelt hier gerade den doch im Crito mit dem Cultus der *νόμοι* kynisirenden Plato: warum er denn noch besonders „Gesetze" schreibe? er hätte sie schon in seinem „Staat" liefern müssen; denn es gebe keinen Staat ohne *νόμοι* (Stob. fl. 13, 37). Und noch entschiedener sagt es Diogenes L. D. 72: *περί τε τοῦ νόμου, ὅ τι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι· Οὐ γάρ, φησίν, ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστεῖον· ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.* Will man jetzt noch dem Kyniker ein Enkomion des *νόμος* abstreiten? Er hat in seiner Idealität oft genug *δίκη* und *νόμος* zusammengestellt (vgl. S. 78 f. 265. 270. 690 f. etc.). Antisthenes-Protagoras verkündet in seiner grossen Rede die Nothwendigkeit der lehrbaren Tugend = *δίκη* = politischer Kunst, ohne die Menschen nicht zusammen leben können. Ist die *δικαιοσύνη* als *ἀρετή* nach Antisthenes (L. D. VI, 10) *διδακτή*, so ist sie nicht *φύσις*, und ist sie politische Kunst, so ist sie *νόμος*. Und nun haben wir ja die genaue Parallele zur Protagorasrede in den eben für den antisthenischen Protreptikos nachgewiesenen Bruchstücken bei Jamblich, wo in Fg. E und F auch die Nothwendigkeit der *δίκη* im Verein mit dem *νόμος* gezeigt und das Lob der *εὐνομία* gesungen wird (vgl. S. 690 ff. 694 ff.). Der kynische Meister der *ἄρχειν* lehrt die *βασιλικὴ τέχνη* als *καλοκἀγαθία*, — damit setzt er ja das *δίκαιον* als *νόμιμον*; denn das Kennzeichen der *βασιλεία* ist ja, dass sie *νόμιμος*, und die absolute *καλοκἀγαθία* ist ja die *δικαιοσύνη* (Antisth. Symp. III, 4). Ist es denn nicht klar, dass in der moralischen Verklärung des Politischen, des *ἄρχειν*, der *βασιλεία* beim Kyniker schon das *δίκαιον* = *νόμιμον* steckt? Er hat sicherlich das Pindarwort vom *νόμος βασιλεὺς δικαιῶν* citirt, wie es auch andere Gorgianer bringen (vgl. S. 676), wie es eben das Bruchstück E seines Protreptikos zeigt (*τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις*, vgl. S. 691), und wie es in der Diorede *π. νόμου* (or. 75 § 2) wiederkehrt.

Dieses kynische Enkomion *νόμου* (vgl. Dümmler, Akad. 254 ff., Kl. Schr. I, 192 und oben S. 432. 676), das schliesslich, durch Pindar veranlasst, Herakles zum Repräsentanten des *νόμος* macht, räumt durch seine Parallelen zu unserem Capitel die letzten Bedenken dagegen hinweg, dass dieses aus antisthenischer Quelle schöpft. Die Lobrede bei Dio feiert den *νόμος* im Anfang als *δίκαιος* (§ 1), in der Mitte als *μεστὸς δικαιοσύνης* (§ 6) und gegen Ende als einzigen Genossen der *Δίκη* (§ 8); das sagt schon genug. Wir haben auch in unserem Capitel eine fast zwei Seiten lange Lobrede auf den *νόμος*, die den Dialog völlig vergisst mitsammt dem Hippias, der zuletzt, nachdem sich ein volles Dutzend rhetorischer Fragen mit Häufungen, die 24 *ἤ* beanspruchen, über ihn ergossen, aus dem Schlafe erwachend zu Allem Ja sagt, obgleich sich seine These mit allen Zähnen dagegen sträubt. Wir haben hier keinen sokratischen Ton, sondern, wie in der parallelen Diorede, was Dümmler schon gesehen, ein Enkomion echten gorgianischen Stils, wie er dem kynischen Gorgiasschüler und gerade speciell im Protreptikos ansteht (L. D. VI, 1 f.).

Das Enkomion der Mem. beginnt § 15 mit dem Lobe Lykurgs, der Spartas Grösse durch *πείθεσθαι τοῖς νόμοις* begründet, was Xenophon in der kynisirenden Schrift de rep. Lac. c. VIII näher ausführt und was sicherlich im Original auch durch die Grabinschrift des Leonidas illustrirt worden ist. Der Kyniker ist bekanntlich eifriger Lobredner Spartas, dessen *νόμοι* er z. Th. copirt[1]), und er hat Lykurg zum moralistischen Weisen, zum Idealstaatsgründer verklärt. Dio ergänzt hier die Mem., wenn er § 2 sagt: *τοσούτῳ δὲ τῶν τειχῶν ταῖς πόλεσι χρησιμώτερός ἐστιν, ὥστε ἀτείχιστοι μὲν πολλαὶ τῶν πόλεων διαμένουσι, νόμου δὲ χωρὶς οὐκ ἔστιν οὐδεμίαν οἰκεῖσθαι πόλιν.* Die parallelen Worte des Diogenes L. D. VI, 72: *περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι* verbürgen allein schon den Inhalt der Diorede und speciell den genannten Satz als kynisch. Es ist ja auch selbstverständlich, dass der Kyniker, der den *νόμος ἀρετῆς* und die Tugend als *ἀσφαλέστατον τεῖχος* preist, wichtiger als die längsten Mauern (Antisth. Frg. 47, 5 f. Diogenes Stob. 7, 47, vgl. Diog. ep. 27), dies an seinem Musterstaat Sparta exemplificirt hat. Die Worte Xenophon's rufen hier nach dieser kynischen Pointe.

Lykurg, der Spross des *νόμος*-Helden Herakles bei Dio, ist

[1]) vgl. S. 757, 1. Er ist sogar für sein *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* wie Lykurg (vgl. Resp. Lac. VIII, 5) *πυθόχρηστος*.



nicht das einzige Beispiel für die Idealität des νόμος beim Kyniker. Er liebt die Gesetzgeber überhaupt, und es ist klar, wesshalb: in der Gesetzgebung wird die Theorie im weitesten Sinn praktisch, verwirklicht sich die ἀρχή des Weisen. Er beruft sich immer auf Muster der alten Zeit, und so erkennen wir, wo Antisthenes jedenfalls der Gesetzgebung den Kranz gewunden haben muss: beim Gastmahl der alten Weisen, die ja Politiker, Gesetzgeber sind. Damit kommen wir wieder auf den Protreptikos, in dem es ja Prototyp des Sokratesgesprächs war. Wirklich liess sich beim kynischen Altweisengastmahl ein Gespräch über den Werth der νόμοι feststellen (S. 800f.), und da meldete sich auch ein Vorläufer des Hippias, Anacharsis, der Repräsentant der νόμιμα βαρβαρικά, der Verfechter der φύσις, der die νόμοι verspottet, was Solon namentlich zu einem Enkomion νόμου gereizt haben muss (vgl. a. a. O.). Da hatte auch eben der lykurgische Idealstaat seinen Vertreter, der die hier in den Mem. — § 15 drei Mal — durchklingende Forderung des νόμοις πείθεσθαι besonders verficht (L. D. I, 70), und wer etwa alles πείθεσθαι unkynisch findet, sehe gefälligst den antisthenischen Schriftentitel περὶ τοῦ πείθεσθαι und Diogenes L. D. VI, 30. Vor Allem hatte dort Solon den Staat für den besten erklärt, wo οἱ πολῖται τοῖς ἄρχουσι πείθωνται, οἱ δὲ ἄρχοντες τοῖς νόμοις. Denselben Gedanken bringt Xenophon hier § 15, nur in verwaschener Copie: die ἄρχοντες sind die besten, die am fähigsten sind, die πολίτας zum πείθεσθαι νόμοις zu führen (natürlich durch ihr Vorbild, vgl. Xen. de rep. Lac. VIII, 2), und der Staat fährt am besten in Krieg und Frieden, wo μάλιστα οἱ πολῖται τοῖς νόμοις πείθονται. Xenophon hat hier den springenden Punkt beim kynischen Solon nicht herausgebracht: dass die ἄρχοντες unter den νόμοι stehen, und doch setzt er ihn voraus; denn § 1 ff. preist er Sokrates, dass er den ἄρχοντες nur in dem gehorcht, was sie gemäss den νόμοι, nicht wider sie befehlen. Das ist auch § 13 versehen, wo jede beliebige Festsetzung der Bürger als gerechter νόμος gilt. Aus Mem. I, 2, 45 ist hinzuzunehmen, dass die Zustimmung Aller (nicht bloss der Majorität, der Plebs), die πειθώ den νόμος von der βία scheidet. Dazu stimmt wieder Dio § 4: der νόμος ist entgegengesetzt der βία und μετὰ πειθοῦς καὶ βουλομένων προέστηκεν. Darin liegt ja nach dem Kyniker der Unterschied von βασιλεία und Tyrannis. Antisthenes, der Kyrosschriftsteller, hat die νόμιμος βασιλεία auch im altpersischen Idealstaat sicherlich wie eben nach ihm Xenophon verklärt. Der

sultanische Mederkönig vertritt da Cyr. I, 3, 18 das τυραννικόν, der Perser aber das βασιλικόν, weil ihm τὸ ἴσον ἔχειν δίκαιον ist und das μέτρον der νόμος. Und die persischen νόμοι begründen ib. 2, 2 ff. in mustergültiger παιδεία die Grösse des Kyros und damit des Reiches und werden noch zum Schluss für sakrosanct erklärt (VIII, 5, 25). Natürlich ist der constitutionelle Charakter des Perserkönigthums eine tendenziöse Fälschung Dessen, der durch den νόμος die βασιλεία vergeistigen, socialethisch machen will. Die beiden kynischen Idealstaaten, Altsparta und Altpersien, müssen gross sein durch ihre νόμοι. Der ideale kynische Herrscher wird zum sehenden νόμος (Cyr. VIII, 1, 22). Der xenophontische Ischomachos citirt wohl in den räthselhaften βασιλικοὶ νόμοι Oec. XIV, wo er mehr sagt als die Cyropädie, die antisthenische Panegyrik des altpersischen βασιλικόν. Da heisst es, dass schon die attischen νόμοι dienen, ἐμβιβάζειν εἰς δικαιοσύνην, und dass die Gesetzgeber sie ἐπὶ δικαιοσύνης διδασκαλίᾳ gegeben zu haben scheinen. Die βασιλικοὶ νόμοι aber seien besser; denn sie strafen nicht nur die ἀδίκους, sondern belohnen die δικαίους. Hier sieht man wieder die Einheit des νόμιμον und δίκαιον; sie liegt im letzten Grunde verankert in der Geschichtsromantik und Idealstaatsphantasie des Antisthenes. Was sind einem Sokrates Altpersiens Königsgesetze?

Die beiden ersten Sätze (§ 15) des Enkomions der Mem. hatten ihre genauen kynischen Parallelen. Es folgt § 16 ein Loblied auf die ὁμόνοια, die Antisthenes erst recht preist, und deren Mangel ja gerade der λόγος προτρεπτικός auf's Schwerste beklagt und durch παιδεία heilen will. Gemäss der beliebten antisthenischen Disposition κοινῇ καὶ ἰδίᾳ (vgl. auch Dio § 2) wendet sich Xenophon § 17 zu einem rein rhetorischen bombastischen Hymnus auf den νόμιμος. Der Werth des νόμιμος wird danach in all den uns für Antisthenes bekannten socialethischen, meist nach φίλος und ἐχθρός differenzirenden und die πίστις (s. den antisthenischen Schriftentitel) betonenden Motiven geschildert. Man vergleiche hier im Einzelnen zur Disposition des νόμιμος für die Symmachie, für den Frieden, für den Staatsnutzen, für das εὐεργετεῖν und das Abtragen der χάρις, namentlich gegen die Eltern (vgl. wieder das Gastmahl S. 775 ff. u. 997 ff.), u. s. w. wieder die parallele Diorede, nam. § 6. 9. Ich will nur ein Beispiel herausheben, das die Quellengemeinschaft beweisen kann:

Mem. § 17:	Dio § 8:
τίνι δ' ἂν τις μᾶλλον πιστεύσειε παρακαθέσθαι ἢ χρήματα ἢ υἱοὺς ἢ θυγατέρας (als dem *νόμιμος*);	*τοσοῦτον ἁπάντων — πίστει διαφέρων* (sc. *νόμος*), *ὥστε καὶ γυναικῶν κοινωνίαν καὶ παρθένων ὥραν καὶ παίδων ἀκμὴν τούτῳ πάντες πεπιστεύκαμεν.*

Dabei schöpft Dio, wie schon Dümmler gesehen, nicht aus Xenophon, sondern zeigt sich in der Personificirung des *νόμος*, in seiner Einssetzung mit Herakles u. a. Zügen treuer antisthenisch. Und dabei entspricht dem stets personalen Sinn des Kynikers doch auch wieder das xenophontische Lob des *νόμιμος* hier. Den Uebergang von dem des *νόμος* mag man bei der Stoa nachlesen (Stob. fl. 44, 12): *τόν τε νόμον σπουδαῖον εἶναί φασι λόγον ὀρθὸν ὄντα — —. τοῦ δὲ νόμου ἀστείου ὄντος* (vgl. Diogenes L. D. 72) *καὶ ὁ νόμιμος ἀστεῖος ἂν εἴη· νόμιμον μὲν γὰρ εἶναι ἄνδρα καὶ ἀκόλουθον τῷ νόμῳ καὶ πρακτικὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ προσταττομένων· — μηδένα δὲ τῶν φαύλων μήτε νόμιμον εἶναι —.*

Kennst du einige ungeschriebene Gesetze? Ja, die überall gelten und von Göttern gegeben sein müssen. Dass der naturalistische Aufklärer Hippias, der im Studium der *νόμιμα βαρβαρικά* zur relativistischen Auffassung des *νόμος* kam, hier sogleich die absoluten, allgemeingültigen, göttlichen Moralgesetze vertritt, also von der naturalistischen, inductiven Moralauffassung zum Gegentheil, zur idealistischen, intuitiven abspringt, das gehört zu den historischen und logischen Bedenklichkeiten, die dieses Capitel auszeichnen, und aus denen sich geradezu die Hippiasrolle zusammensetzt. Auch dass der Uebergang zu den *ἄγραφοι νόμοι* so roh, nur mit einem associirenden *δέ* erfolgt, kann dem Originalgespräch nicht entsprechen. Hier giebt zunächst Mem. IV, 6 bessere Auskunft. Dort erscheint auch die Einheit des *δίκαιον* mit dem *νόμιμον*, die also kein Missverständniss, keine blosse Marotte unseres Capitels ist. Die den *νόμοις* gehorchen, sind die *δίκαιοι*, heisst es § 5 f. Aber dort wird systematisch das *νόμιμον* als solches gegen Menschen und gegen Götter aufgestellt und unterschieden. Dass dort der echte Sokrates spricht, mag glauben, wer annimmt, dass Plato den Euthyphro gegen den echten Sokrates geschrieben hat, da in diesem Dialog genau die Theorie von Mem. IV, 6, 2—6 kritisirt wird (s. oben S. 512 Anm.). Ja, unser Capitel vereinigt gerade noch schärfer beide Darstellungen. Denn wenn die im Euthyphro kritisirte Theorie das *δίκαιον* als Oberbegriff für das *ὅσιον* und

das menschliche *δίκαιον* hat und Mem. IV, 6 das *νόμιμον* als Oberbegriff für *ὅσιον* und *δίκαιον*, so sind beide eins, wenn *δίκαιον* = *νόμιμον* ist, wie unser Capitel verkündet. Der Euthyphro kritisirt aber, wie wir sahen, Antisthenes.

Erscheinen im *ὅσιον* die göttlichen *νόμοι* in ihrer engsten Grenze gefasst (obgleich von den vier Beispielen der Mem. das erste — *θεοὺς σέβειν* — unmittelbares *ὅσιον* ist, das zweite und vierte nach Mem. II, 2, 13 f. als *ὅσιον* gedeutet werden kann), so bietet eine treffliche Ergänzung wieder der kynische Dio in or. 76, die ausdrücklich dem Lob des *νόμος ἄγραφος* (§ 1) als *ἔθος* überhaupt gewidmet ist. Die Rede antwortet dem unmittelbar als or. 75 vorangehenden Enkomion *νόμου*. Wir haben hier wieder eine echt antisthenische Synkrisis, und dadurch erst treten die ungeschriebenen Gesetze in ein klares Verhältniss zu den geschriebenen, das bei Xenophon verwischt ist. Aber die Hauptkennzeichen sind dieselben. Aehnlich wie Mem. § 19 (vgl. § 24 Schl.) heisst es bei Dio vom *ἄγραφος νόμος*, dass er ein *πᾶσιν ἀρέσκον* ist (§ 1), von *πάντες* gewusst (§ 3) und *παρὰ πᾶσιν φυλαττόμενον* (§ 5), ferner dass er keine menschliche Erfindung (§ 1) und dass er unter göttlicher Aegide steht (§ 5 Schl.). Schon die vorige Rede, die noch den *νόμος* allgemein, noch nicht nach der Scheidung des *ἔγγραφος* und *ἄγραφος* rühmt, hat ihn auch in die göttliche Sphäre projicirt. Da heisst es, dass der *νόμος* nicht nur den Menschen, auch den Göttern werthvoll ist (§ 2), dass er — nach Pindar Frg. 169 — den Namen *βασιλεὺς ἀνθρώπων καὶ θεῶν* verdient (ib.), dass er auch ein Helfer der Götter (§ 5), dass er *ὁ τοὺς θεοὺς τιμῶν* und *ὁ τοῦ Διὸς θετὸς υἱός* (§ 8) (vgl. auch *Διὸς νόμον* in der gut antisthenischen or. I § 46). Man sieht, der *θεῖος νόμος* ist hier ein fester, breit verwertheter Begriff. Aber auch die andern Kennzeichen des *ἄγραφος νόμος* in Dio or. 76, die bei Xenophon fehlen, ergeben lauter bekannte antisthenische Antithesen. Vor Allem eine, die schon aus dem Namen kommt. Der gegebene *νόμος* steht äusserlich auf Säulen u. s. w. geschrieben, der *ἄγραφος* in unsern *ψυχαῖς* (§ 3). Vgl. die Forderung des *ἐν τῇ ψυχῇ γράφειν* statt der äusseren Niederschrift Antisth. Frg. 60, 21 (vgl. ib. 19) und sonst den Vorzug des Seelischen vor dem Plastischen, namentlich S. 321 f. 745. Der geschriebene *νόμος* züchtigt die Leiber, wirkt durch Furcht wie auf Sklaven und Schlechte, wie ein Tyrann; der *ἄγραφος* wirkt auf das Ehrgefühl durch *φιλανθρωπία*, wie auf Freie und Gute, wie ein *βασιλεύς* (§ 2. 4). Ich brauche diese bekannten kynischen Gegensätze nicht mehr zu charakterisiren. Von ihnen aus be-

greift sich die kynische Opposition gegen den νόμος (L. D. VI, 38). Und wir brauchen nicht lange zu suchen, sondern haben ja ein vollgenügendes directes Zeugniss, dass diese Synkrisis mit dem Vorzug des ἄγραφος νόμος antisthenisch ist; denn Antisth. Frg. 47, 6 lesen wir: der Weise lebt nicht nach den bestehenden (d. i. geschriebenen) νόμοι, sondern nach dem (doch ungeschriebenen) νόμος ἀρετῆς. Der Kyniker hat den Gedanken des ἄγραφος νόμος nicht erfunden[1]; ich brauche nur an Thukyd.

---

[1]) Hirzel bemerkt in seiner hier erst nachträglich herangezogenen schönen Untersuchung über den ἄγραφος νόμος (Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. XX), dass dieser Ausdruck nicht für die alte Zeit nachweisbar ist, sondern erst dem 5. Jahrh. angehört (S. 37. 39. 47, 2), was ja begreiflich ist, wenn erst etwa seit Kleisthenes das Wort νόμος auf das geschriebene Gesetz übertragen wurde (S. 49). H. unterscheidet, von Aristoteles ausgehend, begrifflich klar zwei Gebrauchsformen des ἄγραφος νόμος: 1. als κοινὸς τῆς φύσεως νόμος im Gegensatz zu ἴδιος νόμος, also als universales Naturrecht, 2. als besondere Art des ἴδιος νόμος, als ἔθος, also als particulares Gewohnheitsrecht. Er zeigt mit Recht die zweite Gebrauchsform zuerst unverkennbar gegeben bei Thukydides II, 37, 2 (S. 20 f.). Mit minderem Recht stellt er für die andere Gebrauchsform Sophokles' Antigone zeitlich an die Spitze (S. 24). Denn das Kriterium ist nicht die Göttlichkeit der Gesetze, sondern die Universalität der Geltung, von der bei Sophokles nichts verlautet. Statt göttlich können die ἄγραφοι auch naturgegeben sein, und umgekehrt wird auch die alte Stammessitte als göttlich gegeben empfunden. H. meint, Sokrates-Hippias Mem. IV, 4 und Sophokles, die beide nach ihm von universalen νόμοι reden, scheinen von der anderen, particularen Art des ἄγραφος νόμος als Volkssitte nichts gewusst zu haben (S. 24). Wie ist das möglich, da der „bisher beobachtete", auch von Plato Leg. 793 A als der gewöhnliche bezeichnete Sprachgebrauch die ἄγραφοι eben als die πάτριοι νόμοι, als die altüberlieferten ἔθη des Volks, also als particular fasst (s. Hirzel selbst S. 20 f.)? Es ist demnach klar, dass die vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichende universale Fassung der ἄγραφοι νόμοι bewusst und principiell von einer besonderen Theorie begründet sein muss, — das sieht Hirzel selbst (S. 23). Aber Sophokles ist kein Theoretiker, und so können wir diese Fassung nicht bei ihm finden. Höchstens ist zuzugeben, dass der doch überhaupt nur theoretischen Differenzirung der particularen und universalen νόμοι eine ursprüngliche undifferenzirte Fassung aller ἄγραφοι als göttlicher voranging (s. Hirzel S. 34), aber auch dann fiel der sophokleische ἄγραφος νόμος (Todtenbestattung) inhaltlich mit dem particularen des Aristoteles zusammen, zumal für Den, der die ethnographischen Verschiedenheiten der Leichenbehandlung kannte (s. auch wieder H. selbst S. 33 f.). Es bleibt also dabei, dass das Herausheben der universalen ἄγρ. νόμ. Sache der Theorie war. Aber welcher? Auch hier hat Hirzel gute Fingerzeige gegeben, ohne sie ganz auszunützen. Als Theorie erhalten haben wir die Lehre der universalen ἄγραφοι νόμοι nun einmal zuerst beim xenophontischen Sokrates in Mem. IV, 4. Dass sie

II, 37, 8 und an Sophokles' Antigone zu erinnern. Er wird sogar an dies Drama, das so recht die Antithese des tyrannisch von Kreon gegebenen νόμος und des liebevollen ἄγραφος νόμος vorführt, angeknüpft haben, wie er so gern Dichter als testes pro und contra herbeiruft und sich gerade für die Bestattungsriten interessirt, — vgl. auch in der parallelen Diorede das μὴ κωλύειν τοὺς νεκροὺς θάπτειν als ἄγραφος νόμος φιλανθρωπίας (or. 76 § 5). Aber alle Ansätze des 5. Jahrhunderts sind noch weit entfernt von dem System der ἄγραφοι νόμοι, das die Mem. hier mehr noch voraussetzen und ahnen lassen, als wirklich geben.

Machen wir uns klar, was zur principiellen Aufstellung dieser Lehre gehört, und wir stossen stets auf Besonderheiten des Kynikers. Zunächst ist das ungeschriebene Gesetz ein metaphorischer Ausdruck und gerade im Sinne der Bildersprache des Kynikers gebraucht, der, wie gesagt, stets die spolia seines Feindes aufnimmt, das Innere, das er verficht, nach der äusseren Wirklichkeit benennt, die er bekämpft, und so den Reichthum gegenüber dem unabgezählten inneren Reichthum, den Adel gegenüber dem unverbrieften wahren Adel u. s. w., und dementsprechend wohl

---

nicht sokratisch überhaupt ist, zeigt Plato, der die ἀγρ. νόμ. nicht als universale, sondern stets und streng nur als particulare fasst (s. Hirzel S. 19 f.). Andererseits haben die universalen νόμοι deutliche Ansätze, vor Allem bei Heraklit, wie sie dann bei stoisch beeinflussten Autoren, wie Philo, Maximus Tyrius u. s. w., wiederkehren (Hirzel S. 27), dann bei Empedokles, der es wohl auch erklärt, dass sie in der Schule des Gorgias eine Rolle spielen (H. S. 28. 94, 4), ferner bei den Orphikern (H. S. 79 f.) und in inhaltlicher Formulirung bei den Tragikern Aischylos (Schutzfleh. 673 ff.) und Euripides (Fr. 853, s. H. S. 47); auch die Lakonisten feierten Altsparta als die Heimath der ungeschriebenen Gesetze im Gegensatz zu Athen. Was aber hat mit alledem der xenophontische Sokrates zu thun? Es giebt nur eine Brücke, die von all diesen Richtungen zu ihm hinüberführt: Antisthenes, der Sokratesdialoge geschrieben und mit ihnen auf Xenophon gewirkt, und der zugleich Herakliteer, Vorläufer der Stoa, Gorgianer (L. D. VI, 1), orphisch beeinflusst, Dichterinterpret und eifriger Lakonist ist. Und wenn zur Fixirung der universalen göttlichen νόμοι die Entthronung der particularen Gottheiten zu Gunsten der universalen gehört, so leistete das eben Antisthenes (Frg S. 22 VIII). Wenn Hirzel für die universalen νόμοι bei Xenophon noch Cyr. VII, 5, 73 und Ages. I, 21 f. anführt, so sind das eben besonders kynisirende Schriften und Stellen. Und wenn er noch zur Rolle der δίκη u. a. Zügen des Protagorasmythus allerlei Stoiker (Arat, Poseidonios, Sen. ep. 90, 46, Cornut. 9) vergleicht (S. 85, 7. 86. 91, 2. 93, 1), so spricht das wieder für unsere kynische Ableitung des Protagorasmythus. Ich möchte auch erst zehn Mal annehmen, dass Poseidonios ernsthafte kynisch-stoische Lehren copirt, die Plato persiflirt, als dass ich glaube, dass er direct „platonische Scherze dogmatisirt" (H. nach Zeller S. 91, 2).

auch das bestehende Gesetz gegenüber dem ungeschriebenen herabsetzt. Das führt weiter darauf, dass der ἄγραφος νόμος ja ein Protestbegriff ist, für den Kampf gegen die wirklichen νόμοι geschaffen, den eben der Kyniker führte (Antisth. Frg. 47, 6. L. D. VI, 11. 38). Es giebt noch andere, höhere Verpflichtungen, gegen die eure Tafeln verschwinden: das sagt der ἄγραφος νόμος. Diese anderen wohnen im Innern, und so gehört ein eifriger Subjectivismus zu ihrer Verfechtung, wie ihn am meisten in der Antike der Kyniker resp. Stoiker vertrat. Und wie im Subject, in der Brust des Individuums, des Weisen, so wohnen sie in der ganzen Welt. Dem kynischen Individualismus entspricht der kynische Universalismus. Der Weise steht in Gemeinschaft, Harmonie mit der ganzen Welt. Sieht man denn nicht, dass die ἄγραφοι νόμοι bei Xenophon, die ἐν πάσῃ χώρᾳ, παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις gelten (§ 19), den Kosmopolitismus voraussetzen, wie ihn zuerst der Kyniker vertrat? Dem echten Hellenen, der auf sein Recht stolz ist, werden νόμοι wahrlich dadurch nicht heiliger, dass alle Barbaren daran Theil haben (vgl. Thukyd. II, 37, 1. Pindar fr. 215. Herod. III, 38. Plato Leg. 681 C, s. Hirzel a. a. O. S. 54, 2). Diese ἄγραφοι νόμοι sind die Gesetze des kynischen Weltstaats. Jede Sitte ist ein ἄγραφος νόμος, aber sie ist nicht universal. Doch die ungeschriebenen Gesetze der Mem. — das unterscheidet sie auch von denen der Antigone (vgl. S. 1115 Anm.) — werden principiell als allgemeingültige eingeführt. Sie sind es, weil sie Moralgesetze sind. Erst dem Kosmopoliten, erst Dem, der ein Gültiges ausserhalb des Staates kennt, kann sich die Moral als solche absetzen. Vorher steht sie mit dem Staatsgesetz und dem des Staatsschutzes bedürftigen Recht in einer Einheit zusammen. In dem Namen ἄγραφοι νόμοι trägt sie noch das Zeichen ihrer Abkehr vom Staat. Es giebt Gesetze, die grösser sind als der Staat, und von denen sein Gedeihen abhängt. Der Kyniker hat nicht nur den Staat herabgesetzt, sondern im λόγος προτρεπτικός den Ruin des Staates aus dem Mangel an Moral erklärt und seinen Weisen, der dem νόμος ἀρετῆς folgt, zum Lehrer der βασιλικὴ τέχνη, zum Meister des ἄρχειν, zum wahren Herrn des Staates gemacht. Aber die Betonung der Moralgesetze verlangt noch ein Besonderes; sie gehört, mit Schleiermacher zu sprechen, nicht in die Tugendlehre, wie die sokratische Intellectualisirung der ἀρετή, sondern in die Pflichtenlehre. Die moralischen νόμοι bestimmen den Willen, das Handeln. Nur der praktische, der Willensethiker, wie es eben der Kyniker ist, betont die Pflichten, die Moralgesetze.

Es liegt im Emporheben des νόμος über sein eigentliches, politisch-juristisches Gebiet wieder ein halbwegs unhellenischer Zug. Der νόμος braucht, betont die Function, die er bindet; der echt hellenische Geist aber betont die Substanz, bildet sie aus bis in die Feinheiten der Anatomie und Atomistik; er geht weit mehr auf die Stoffe und Formen als auf die Bewegungen, und eine bekannte Eigenthümlichkeit der hochentwickelten griechischen Naturwissenschaft ist der fehlende Sinn für Entdeckung von Naturgesetzen, d. h. von Functionsbestimmungen. Dunkel vorgeahnt ist ja das Naturgesetz, wenigstens als Begriff und Princip, bei den z. Th. aus fremder Quelle trinkenden alten Ioniern, in der „Nothwendigkeit“ Anaximander's und stärker bei Heraklit und taucht dann bewusster in der Stoa auf. Der Vorläufer der Stoa sonst und, wie sich oft genug zeigte, auch im Heraklitismus ist der Kyniker. Er theilt vor Allem den Pantheismus, der bei Heraklit und der Stoa die Wiege des Naturgesetzes ist; er sieht in der Welt eine göttliche Ordnung (L. D. VI, 44) und in den Göttern die Verwalter des Weltstaates, mit denen der Weise συμπολιτεύεται (s. nam. Jul. VII, 238 B); er fühlt sich nur als Bürger des kosmischen Staates (L. D. VI, 63). Es giebt gerade nach dem Kyniker keinen Staat ohne νόμος (L. D. 72). In diesem Begriff des göttlich eingerichteten Weltstaates liegt doch schon der Begriff des Weltgesetzes eingeschlossen, — man sehe auch in der parallelen kynischen Diorede 75 den dort mehrfach als göttlich bezeichneten νόμος des κόσμος (§ 2), und wenn der Weise nach der (eben göttlichen) φύσις leben, d. h. handeln soll, so handelt er eben nach der Bewegungsnorm der φύσις, nach dem Naturgesetz.

Man wird fragen, was das Naturgesetz mit den ἄγραφοι νόμοι zu thun hat, die doch nur für das menschliche Leben gelten. Ich sehe davon ab, dass in beiden dieselbe Emporhebung und dieselbe analogistische Uebertragung des Gesetzesbegriffes vorliegt, dass auch die Naturgesetze ἄγραφοι νόμοι sind. Aber vor Allem hat den Stoiker und natürlich erst recht den Kyniker das Naturgesetz nur in Rücksicht auf das menschliche Leben interessirt, und so fallen beide, Natur- und Sittengesetz gerade in der kynisch-stoischen Forderung des Lebens nach der φύσις zusammen. Sehen wir uns die ἄγραφοι νόμοι unseres Capitels näher an, so finden wir, dass die Gemeinschaft mit den Naturgesetzen deutlich, wenn auch durch Xenophon verschleiert, in ihrer Anlage durchschimmert und in starken Zügen zum Ausdruck kommt: 1. darin, dass sie allgemeingültig sind, und dass

dies hier geradezu als ihr Kriterium aufgeführt wird, während es doch im ἄγραφος νόμος, wie sich auch jede Lokalsitte bezeichnen konnte (vgl. S. 1115 Anm.), durchaus nicht nothwendig liegt, 2. darin, dass sie gottgegeben sind, wie beim Kyniker und Stoiker die Weltordnung, auch die Naturgesetze bei ihrem modernen Begründer Newton gefasst werden, 3. darin — und das ist das Auffallendste und wird als solches hervorgehoben —, dass sie nicht wie die menschlichen Gesetze ein blosses Soll sind, das des zweifelhaften menschlichen Schutzes zu seiner Durchführung bedarf, sondern ihre Justiz in sich selbst tragen, selbst für ihre Erfüllung sorgen, ihre Nichterfüllung rächen, was doch nur durch naturgesetzliche Einrichtung möglich ist.

Um mit dem letzten ἄγραφος νόμος zu beginnen, der Pflicht der Dankbarkeit, dem ἀντευεργετεῖν εὐεργετοῦντα (§ 24), so haben wir zunächst gesehen, dass nach Antisthenes gerade darin hauptsächlich die δικαιοσύνη besteht (vgl. S. 997 ff. und noch Symp. IV, 2 f.), um die es sich doch hier handelt; wir haben ferner gesehen, wie die kynische φιλία-Predigt sich unaufhörlich auf die hier eben in den Mem. als Selbstjustiz des νόμος der Dankbarkeit hervorgestellte allgemeingültige Thatsache beruft, dass Entgegenkommen und Dankbarkeit Freundschaft erzeugen und erhalten, Undankbarkeit Hass und Isolirung wirkt. Mit diesem Lebensgesetz operirt ja wesentlich die antisthenische Kunst der φιλία. Und endlich zeigte sich hier als kynisch sogar directe Berufung auf die φύσις, auf die Dankbarkeit als Naturgesetz: die Erde z. B. ein Muster der δικαιοσύνη, sofern sie den πόνος des Landmanns dankbar erwidert (vgl. oben S. 866). Man begreift, dass der Kyniker noch aus allerlei Corresponsionen von Wirkung und Gegenwirkung das Naturgesetz der Dankbarkeit als Lebensmuster entnehmen konnte. Nach dem kynischen Prediger, der die Askese an die Teleologie hängte, war die Welt von den Göttern so eingerichtet (vgl. S. 362. 483. 491 ff.), dass das Gute nur als gerechter Lohn der Mühen gewonnen wird, die Schwelgerei aber ihre Strafe in einer Weise findet, die man erst recht als Reaction der Natur bezeichnen konnte. Die anerkannt kynische und gerade antisthenische (s. S. 567 ff.) Diorede 14 § 14 f. zeigt, dass auf manchem Thun eine Strafe steht, das nicht durch den geschriebenen νόμος verboten wird; so strafe sich ἀκολασία, ἀμέλεια, ἀδικία etc. von selbst, namentlich das Unrechtthun durch den Hass, den es erzeugt; schon Dümmler hat diese genaue Parallele zu unserer Memorabilienstelle angemerkt (Kl. Schr. I, 215, 3).

Aber auch die genannte Nomosrede Dio's lehrt, dass der den *νόμος* überschreitende *ἀδικῶν* sich selbst schadet (or. 75 § 5).

Wenn möglich noch kynischer ist die vorangehende Erörterung des 3. *νόμος* (Mem. § 20—23): die vom ungeschriebenen Gesetz verpönte Ehe zwischen Eltern und Kindern ziehe ihre Strafe von selbst nach sich, da die Nachkommenschaft der nicht mehr und noch nicht in der *ἀκμή* Stehenden schlecht ausfallen müsse. Hier ist der Appell an die *φύσις*, die moralische Wirkung des Naturgesetzes deutlich genug. Dümmler hat Recht, diese sehr freie Begründung weder Sokrates noch Xenophon selbst zuzutrauen (Kl. Schr. I, 216). Nur der Kyniker begründet so naturalistisch. Antisthenes hat ja *περὶ παιδοποιΐας* geschrieben und seinen Weisen zum Stifter passender Ehen gemacht (Symp. IV, 64. Antisth. Frg. 29, 2). Der kynisch idealisirte Lykurg, an dem hier wieder einmal „Sokrates“ ein Plagiat zu begehen scheint, durchbricht in seinen *νόμοι* nach Xen. de rep. Lac. I, 6 ff. sogar die Heiligkeit der Ehe, um nur Nachkommenschaft aus voller *ἀκμή* zeugen zu lassen. Diogenes mit seinem Drama Oedipus zeigt, dass der Kynismus die Frage der Ehe zwischen Eltern und Kindern principiell erörterte. Schon Antisthenes wird hier an die von ihm viel benützten Tragiker angeknüpft haben. Frg. 54, 20 streitet er gegen Euripides' Aeolus, der für die Frage der Geschwisterehe wichtig ist. Hier zeigt sich nun wieder die xenophontische Darstellung in doppelter Hinsicht lückenhaft und somit auf ein grösseres Original zurückweisend. Denn jene Naturstrafe des *νόμος ἄγραφος* gilt ja nicht für die Geschwisterehe, die doch hier auch erwähnt sein muss, wie der kynisirende Araspes Cyr. V, 1, 10 die Macht des *νόμος* für die Vermeidung der Verwandtenehen docirt. Vielleicht hat der Kyniker die Geschwisterehe eben mit Rücksicht auf das Ausbleiben solcher Naturstrafe anders beurtheilt und ihr Verbot bloss für conventionell erklärt. Sicherlich aber haben er und Hippias, die sich für die *νόμιμα βαρβαρικά* interessiren, sich auf diese berufen, — das ist Xenophon's zweite Lücke; und sie zeigen eben, was doch gesagt werden musste, die Geschwisterehe nicht als allgemeingültigen *ἄγραφος νόμος*. Thatsächlich sehen wir Frg. 17, 1, dass Antisthenes gerade das *παράνομον* der Geschwisterehe im Hinblick auf die Perser erörtert hat.

Gerade der erst zu entwickelnde naturgesetzliche Selbstschutz der *νόμοι ἄγραφοι* gab bei den beiden letzten Anlass zu längerer Erörterung. Die beiden ersten *νόμοι* werden nur kurz erwähnt:

Ehrung der Götter und der Eltern. Auch bei Dio gehören beide Gebote in das Lob des νόμος (or. 75 § 6. 8). Wir sahen, dass der antisthenische Protreptikos die Achtung vor den Eltern (auch bei dem wohl citirten Aeschylos, Schutzfleh. 673 ff. Gebot der Dike) besprach, und dass der Kyniker sie ableitete aus dem Naturverhältniss, aus dem προευεργετεῖν der zeugenden und aufziehenden Eltern (vgl. S. 999 f.), — auch hier giebt ihm das ungeschriebene Gesetz eine Moral der φύσις. Die Forderung der Ehrung der Götter aber, die auch z. B. in den antisthenischen Reden Dio I § 15 f. III § 51 πρῶτον ist, und der consensus der Menschen darin hängen, wie wir sahen (vgl. zu I, 4. IV, 3 u. S. 179. 262 ff. 466. 492 ff. 505 f. 877. 892), beim Kyniker erst recht an der Teleologie, an der Dankbarkeit gegen die Götter, die den so reichen Tisch der Natur für Alle gedeckt, am Weltstaat, dessen Ordner sie sind, und dessen stolzer Bürger und Herold der Weise ist.

VI. Antisthenes und die Anklage des Polykrates.

Die Anklagen in Mem. I, 2 verlangen noch eine Besprechung, da sie wesentlich öffentliche, socialethische Interessen berühren und sich am ehesten an die Erörterung des δίκαιον anschliessen, wie auch das Capitel über die Gerechtigkeit gerade mit einer Apologie beginnt. Man könnte meinen, hier am festesten auf dem Boden echter Sokratik Fuss zu fassen; denn es scheint, dass in der eigentlichen Rechtsfrage doch die Fictionen aufhören müssen, und dass, was der Ankläger vorbringt und Xenophon nicht abstreitet, doch uns das sicherste Material für den echten Sokrates liefert. Das würde gelten, wenn man sicher wäre, den historischen Ankläger des historischen Sokrates hier vor sich zu haben. Aber es lässt sich vielmehr das Gegentheil als sicher erweisen. Man muss doch fragen: woher hat Xenophon das Anklagematerial, und woher hat die Anklage selbst ihr Material? Ich will die erste Frage nicht in ganzer Länge aufrollen. Für die grosse Mehrzahl der kritischen Forscher ist sie erledigt; ich verweise im Einzelnen noch (vgl. das schon Bd. I S. 19, 1 Gesagte) auf Hirzel (Rh. M. 42) und namentlich auf Schanz, dessen Nachweise (Apol. S. 22—45), wenn man von der Behauptung des nachträglichen Einschubs der literarischen Anklage in Mem. I, 2 absieht, sämmtlich so bündig klar und zwingend sind, dass kein Einwand mehr möglich ist.

Wer an den historischen Ankläger in Mem. I, 2 glaubt, steht vor einem völligen Räthsel, wesshalb Xenophon, nachdem er die

Anklage auf ἀσέβεια allgemein erledigt, plötzlich für eine andere Anklage einen anonymen κατήγορος mit speciellem Material aufziehen lässt. Woher hat er es? Es steht fest, dass der noch auf Jahre abwesende Xenophon die Processreden nicht gehört hat; es hat nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, dass die Anklagereden herausgegeben worden sind, und Xenophon drückt auch seine Unkenntniss der Anklagebeweise aus (Schanz S. 24); hier aber citirt er genau die einzelnen Argumente der Anklage. So kann es Schanz unabweisbare Schlussfolgerungen nennen, 1. dass der κατήγορος nicht zu den officiellen Anklägern gehörte; 2. dass seine κατηγορία als Schriftstück dem Xenophon vorlag. Man kann hinzufügen, dass speciell ein Argument des κατήγορος, die Schülerschaft des schlimmen Alkibiades, unmöglich zur historischen Anklage gehören konnte, nicht nur, weil sie von demokratischer Seite, ja von einem besonderen Freunde des Alkibiades ausging, sondern weil Isokrates (in der Einleitung des Busiris) dieses Argument ausdrücklich als bisher unerhört und als eine Erfindung des Polykrates bezeichnet.

Aber nicht genug, dass die in Mem. I, 2 ausführlich citirte Anklage unmöglich die historische sein kann, es lässt sich ebenso nothwendig positiv zeigen, dass es die des Polykrates sein muss. Eine schriftlich vorliegende Anklage muss es sein, und wir wissen doch nun einmal von einer literarischen Anklage, der des Polykrates, die den Mem. im terminus post quem kaum nachsteht, im terminus ante quem weit vorausgeht. Es müsste doch sonderbar zugegangen sein, wenn diese Anklage den Apologeten nicht zum Widerspruch gereizt hätte, wenn nicht Xenophon, der den Process nur vom Hörensagen kannte, nach diesem leicht zugänglichen und reichen literarischen Anklagematerial gegriffen hätte, wenn nicht der Schriftsteller Xenophon mehr dem bis in Quintilian's und Libanios' Zeiten nachwirkenden Schriftsteller zu antworten sich verpflichtet gefühlt hätte als den verschollenen historischen Anklagereden. Aber die Wahrscheinlichkeit wird zur festen Gewissheit dadurch, dass zwei der Anklagepunkte, die der κατήγορος Mem. I, 2 bringt, uns speciell als Anklagepunkte des Polykrates bezeugt werden: die Schülerschaft des Alkibiades, die nach Isokrates nur Jener Sokrates vorwarf, und das antidemokratische Odysseuslob (schol. Arist. vol. III p. 480 Dind.). Man hat sich gescheut, Xenophon es zuzutrauen, dass er den literarischen Ankläger hier als historischen behandle. Aber gerade Polykrates gab zu solcher Fiction Anlass, da er seine Rede dem

officiellen Ankläger Anytos in den Mund legte, sodass sie später als historische genommen wurde (s. das Nähere bei Hirzel und Schanz). Da sich nun Xenophon auf den Standpunkt der historischen Fiction stellte, so musste er in der Vergangenheit sprechen (ὁ κατήγορος ἔφη); aber er konnte auch, wie Schanz bemerkt, an die eben vorliegende Schrift des Polykrates denken und spricht so I, 2, 26 im Präsens. Darin und in der Anonymität des κατήγορος finde ich bei ihm das Bewusstsein der Fiction angedeutet.

Aber das Bedenken gegen sie wird erst ganz beseitigt, wenn dem fictiven Ankläger ein fictiver Angeklagter entspricht. Damit wird das ganze Schlachtfeld in's Literarische gehoben, und auf diesem Boden darf Xenophon Polykrates erst recht historisch nehmen. Es liegt in der Consequenz der Deutung des κατήγορος auf den Rhetor, dass der Process in die ihm vorliegende Zeitsituation, d. h., da er bekanntlich anachronistisch die Wiederherstellung der Mauern durch Konon erwähnt, in die Zeit der hochaufblühenden sokratischen Literatur gerückt und damit der Angeklagte nicht so sehr der historische als der literarische Sokrates wird. Und man frage sich, woher Polykrates sein Material hat. Hat er treulich mit dem kritischen Stift in der Hand den Gesprächen des Sokrates beigewohnt, und wunderbarer Weise denselben wie Xenophon, der über alle mit ihm rechtet? Dann soll er mehr als ein Lustrum, vielleicht aber auch ein halbes Menschenalter, man weiss nicht, warum, gewartet und dann den längst Todten noch einmal auf den Tod angeklagt haben? Er giebt da, wie schon die Mem. zeigen, sokratische Thesen, Argumente, Citate, Erörterungen, Resultate, wie man sie offenbar nur aus vorliegenden Schriften entnimmt, die auch Xenophon vorliegen und allein es erklären, dass er Polykrates Punkt für Punkt in der Interpretation widerspricht. Nun lagen dem Rhetor wirklich bereits genügend λόγοι Σωκρατικοί vor, die Schriften der Sokratiker; aber er soll sein Material lieber aus den Fingern gesogen haben und an den Schriften der Sokratiker scheu und völlig nichtachtend vorübergegangen sein? Wir wissen das Gegentheil. Der Rhetor, der so das Paradoxe suchte, dass er Klytaimnestra und Busiris Lobreden widmete, hat sich wahrlich nicht bemüssigt gefunden, den todten Sokrates todtzuschlagen, sondern den lebendigen, den gefeierten in den Schriften der Sokratiker. Seine Anklage des Sokrates ist offenkundig eine Reaction gegen die εἰϑισμένοι Σωκράτη ἐπαινεῖν, wie Isokrates im Busiris, also dort sagt, wo er diese Schrift des Polykrates tadelt. Die

Schriften der Sokratiker gaben ihm so zweifellos das Material und den Anreiz zu seiner Anklage, und demnach ist der κατήγορος in Mem. I, 2 auf einen literarischen Sokrates hin orientirt. Damit rückt auch die Bedeutung der Mem. in ein ganz anderes Licht. Man braucht sich nicht mehr dagegen zu sträuben, dass sie, die doch vertheidigen, fictive Dialoge geben sollen. Ja, die Mem. sind eine Apologie, aber eines literarischen Sokrates.

Wir müssen also in der Literatur der Sokratiker den Sokrates suchen, den Polykrates angreift und Xenophon vertheidigt. Soviel ist klar: es ist weder der platonische noch der xenophontische Sokrates; denn Beide bieten fast keinen der Anklagepunkte des Polykrates. Wer bleibt dann übrig? Es muss ein älterer und sehr eifriger Sokratiker sein, der bereits in den neunziger Jahren durch Schrift und Lehre eine starke sokratische Bewegung entzündete, gegen die Polykrates reagirt. So werden wir negativ und positiv auf Antisthenes gestossen, den sokratischen Fanatiker, der in den neunziger Jahren bereits populär war, als Plato und Xenophon literarisch noch kaum genannt waren (vgl. v. Wilamowitz, Philol. Unters. I, 220). Aber es kommt noch Mehreres hinzu, die Beziehung auf den Kyniker zu bestärken. Er gerade musste die Aufmerksamkeit und den Hass des Rhetors auf sich ziehen, da er, schon vor seiner sokratischen Zeit Rhetoriklehrer, zugleich der Concurrent und der ärgste Feind der Rhetoren ward. Aber wir kommen noch näher heran. Antisthenes hat Herakles gepriesen als Kämpfer gegen moralische Ungeheuer, so auch gegen Busiris als athletischen Vielfrass (vgl. Dio VIII § 32), Polykrates hat eine Rettung des Busiris (offenbar vor solchen allgemeinen Vorwürfen) geschrieben; Polykrates hat ferner eine Vertheidigung Klytaimnestra's geschrieben, Antisthenes das Gegentheil, eine Vertheidigung Orest's. Man sieht, sie stehen in offenkundigem und doch zweifellos bewusstem Gegensatz, der gerade treibendes Motiv für diese Schriften ist, und so ist es nur eine Fortsetzung der Fehde, wenn Polykrates auf die glühende antisthenische Sokratesenkomiastik eine Anklage des Sokrates setzt. Er hat sie ferner gerade dem Ankläger in den Mund gelegt, den nicht Plato oder Xenophon, sondern Antisthenes mit tiefstem Hass als den Todfeind des Sokrates an den Pranger gestellt (Frg. 63, 38). So weist auch die Wahl des Anytos auf Antisthenes. Die Anklage des Polykrates ist nicht theologisch, sondern wesentlich moralpädagogisch. Es ist gerade der Kyniker,

der aus der Sokratik die Tendenz des reinen Moralismus und der *παιδεία* herausgearbeitet. Und endlich ist es ja gerade der kynische Sokrates, dem Xenophon nach Allem, was wir gehört, auch sonst sich anschliesst, und den zu vertheidigen er sich am ehesten veranlasst fühlen konnte. So werden wir die Mem. als eine Vertheidigung des kynischen Sokrates ansprechen, und wenn man es schwer glauben will, dass Xenophon Sokrates und Antisthenes vermischt habe, so vergisst man, dass er das nicht nur gethan, sondern auch gesagt hat, da er im Symposion Sokrates und Antisthenes ihre besondere Meisterschaft und ihr Grundprincip auf einander übertragen lässt (IV, 43 f. 60. V, 8), also sie in ihrem Grundwesen identificirt.

Was die allgemeine Erörterung lehrte, wird durch die Einzelbetrachtung bestätigt: dass die Anschuldigungen des *κατήγορος* in Mem. I, 2, d. h. des Polykrates, sich gegen den antisthenischen Sokrates richten. Dabei können wir von einer Erweiterung unserer Kenntniss der polykratischen Rede über Xenophon hinaus Gebrauch machen. Denn es steht fest (s. den schlagenden Nachweis bei Schanz S. 33 f.), dass auch Libanios in seiner Apologie des Sokrates die Anklagen, die bei ihm wie eben bei Polykrates Anytos vorbringt, direct oder indirect aus der Schrift des alten Rhetors geschöpft hat, da vier specielle Punkte, die nach anderen Zeugnissen bei Polykrates eine Rolle spielten, bei Libanios wiederkehren: die Schülerschaft des Alkibiades, die antidemokratische Citirung der Iliasstelle II, 188 ff., das Lob Konon's und die Erwähnung des Palladions. Die beiden letzten Punkte schliessen, wie auch Schanz bemerkt, Xenophon als Quelle für die Anklagen bei Libanios aus.

Der erste Anklagepunkt lautet (§ 9): Sokrates brachte seine Anhänger zur Verachtung der bestehenden *νόμοι*, da er es thöricht (*μῶρον*) nannte, die Leiter (*ἄρχοντες*) des Staates durch das Loos zu wählen, da auch Niemand einen erloosten Steuermann oder Baumeister oder Flötenspieler verwende oder sonst einen Erloosten in einem Fach, wo Fehler minder schaden als im Politischen. Solche Reden, sagte er, verführen die Jugend zur Missachtung der bestehenden Verfassung und zu Revolutionen. Nun wird ja sicherlich auch der echte Sokrates Wissenstüchtigkeit, Sachverständigkeit auch am politischen Ruder gewünscht haben. Aber — das zeigt auch Plato — man kann das wünschen, ohne es so zu pointiren. Der Kyniker beginnt immer so zu poltern: *ὡς μῶρον!* Beim platonischen Sokrates wird man es vergebens

suchen. Antisthenes lehrte wirklich Missachtung der bestehenden *νόμοι* (Antisth. Frg. 47, 6). Antisthenes hat auch gerade im Protreptikos mit diesen bei ihm beliebten Analogien von *τεχνῖται* (vgl. S. 395. 471, 3. 1102) den gegenwärtigen politischen Tiefstand beklagt und eine politische *τέχνη* gefordert, die *βασιλική*, die Meisterschaft im *ἄρχειν*, die ja nach dem Kyniker nur der Weise hat. Antisthenes hat vor Allem die athenischen Wahlmethoden lächerlich gemacht als unvernünftig, weil sie Unwissende zu leitender Stellung bringen (L. D. VI, 8), — da haben wir das hier angeklagte Dictum des Sokrates. Die Looswahl, gegen die es noch speciell geht, muss gerade dem Kyniker am verhasstesten gewesen sein als dem Todfeind der *τύχη*.

Βιαίους soll Sokrates die Schüler machen oder noch deutlicher: *τυραννικούς* (Libanius p. 58, vgl. Mem. I, 2, 56). Daran erkennt man den Rhetor, dem es Spass macht, die Tendenz des Gegners auf den Kopf zu stellen. Das passt hier gerade auf Antisthenes, der nichts mehr bekämpfte als die Tyrannis und als die *βία*, die er als ihr Kennzeichen aufstellte. Und nun sehe man Xenophon's Vertheidigung: er glaube nicht an die Gewaltthätigkeit der *φρόνησιν ἀσκοῦντες*, — dieser Ausdruck ist hier Terminus, denn er wird wiederholt, aber Terminus ist er in beiden Stücken, in der Betonung der *φρόνησις* wie des *ἀσκεῖν* bekanntlich gerade für den Kyniker. Die Sache der *φρόνησιν ἀσκοῦντες* sei vielmehr das *πείθειν* und das Wirken *μετὰ φιλίας* zur Symmachie, — das aber ist gerade die Sache des Antisthenes auch nach Xenophon selbst (Symp. IV, 64 u. S. 636. 1012. 1071. 1108). Wenn Sokrates nach dem Ankläger bei Libanios p. 28 auch sonst attische Sitten getadelt hat, so stimmt das erst recht zum Kyniker (Antisth. Frg. 53, 16. 66, 51 u. oben S. 818 ff.).

Die zweite Anklage lautet (Mem. § 12): Kritias und Alkibiades, die den Umgang mit Sokrates genossen, haben den Staat schwer geschädigt. *Κριτίας μὲν γὰρ* — und man hört deutlich den Rhetor — *τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ πάντων πλεονεκτίστατός τε καὶ βιαιότατος καὶ φονικώτατος ἐγένετο, Ἀλκιβιάδης δὲ αὖ τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατός τε καὶ ὑβριστότατος καὶ βιαιότατος.* Das ist allerdings eine Musterkarte antikynischer Prädicate, und diese Anklage musste gerade Antisthenes treffen. Vor Allem aber: woher weiss Polykrates von der sokratischen Schülerschaft des Alkibiades? Isokrates bestreitet ihre Thatsächlichkeit, und demnach haben wir kein Recht, anzunehmen, dass hier der historische Sokrates als Lehrer des Alkibiades an-

geklagt wird. Aber Athenäus meldet, dass Antisthenes viel zu Ehren des Sokrates erfunden habe, speciell auch in seinem Verhältniss zu Alkibiades (V, 216 B), und wir wissen ja, dass Dieser beim Kyniker eine grosse Rolle spielt und, wie sich zeigte, namentlich im Protreptikos. Es ist ja auch begreiflich, dass der dialogische Dramatiker seinen Helden wirkend, lehrend, triumphirend mit allen möglichen berühmten Grössen zusammenbringt, und speciell das Verhältniss des Sokrates und Alkibiades ist nach demselben kynischen Typus construirt wie das des Diogenes und Alexander. Diogenes z. B. in Dio IV giebt für den Makedonerkönig eine Protreptik zur wahren *βασιλικὴ τέχνη* wie Antisthenes im Protreptikos für Alkibiades. Wie Alexander dort § 4 *ἀνθρώπων φιλοτιμότατος* ist und strebend, das grösste *ὄνομα* in aller Welt zu hinterlassen, so ist Alkibiades hier Mem. § 14 *φύσει φιλοτιμότατος πάντων Ἀθηναίων, βουλόμενος πάντων ὀνομαστότατος γενέσθαι.* Wie dort § 6 Alexander die ärmliche Lebensweise des Diogenes missachtet, so hier Mem. § 14 ff. Alkibiades die des Sokrates, und die § 16 dafür gewählte pathetische Wendung kehrt im kynischen Alcibiades I p. 105 (vgl. S. 663) wieder. Auch das Gespräch des Alkibiades mit Perikles, das Xenophon § 40 ff. citirt (*λέγεται*), und das in seiner elenktischen *παιδιά* so unhistorisch wie möglich aussieht, muss er doch aus einer Schrift citiren. Die These des sokratisirten Alkibiades dort stimmt, wie wir sahen, genau zu Antisthenes und der Ton zu seinem Protreptikos.

Bei Kritias liegt die Sache nicht so einfach. Hier zeugt nicht Isokrates gegen die Thatsächlichkeit eines Verhältnisses zu Sokrates, und der Redner Aeschines behauptet geradezu, dass die Athener Sokrates verurtheilt hätten, weil es sich herausgestellt habe, dass Kritias sein Schüler war (Timarch 173). Nun kann das allerdings der Redner Aeschines beim Rhetor Polykrates gelesen haben, und das Schweigen des Isokrates braucht nichts zu beweisen; denn er erwähnt Alkibiades nur, um Polykrates zu tadeln, dass er die noch dazu unhistorische Schülerschaft eines so herrlichen Mannes Sokrates zum Vorwurf machte, während bei Kritias Isokrates gar keinen Anlass hatte das ungünstige Urtheil des Rhetors zu corrigiren. Dennoch spricht bei Kritias eher noch als bei Alkibiades Einiges für ein historisches Verhältniss zu Sokrates.

Wir müssen hier in Kürze eine schwere Frage aufnehmen: was war historisch der Grund des Sokratesprocesses? Ich be-

kenne, vor diesem Factum lange Zeit als vor einem Räthsel gestanden zu haben, das bei jedem Nachdenken immer grösser ward. Doch regte sich dann der Gedanke, dass wir einen constanten Fehler begehen, indem wir den Fall ex eventu beurtheilen. Aber in historischen Dingen gilt nur sehr indirect das Gesetz von der Gleichheit der Ursache und Wirkung. Wir können den Fall von der sokratischen Seite nicht hoch und tragisch genug nehmen, von der gegnerischen Seite aber nicht leicht genug. Für das Volk, das so summarisch über die Feldherrn der Arginusen, über Melier und Mitylenäer aburtheilt, war Sokrates kein aufregender individueller Fall. Gewiss arbeiteten hier in der Tiefe allgemeinere Gründe, kamen höhere Gegensätze darin zum Ausdruck, aber sie wurden nicht laut als bewusster Anlass. Gewiss ist es ein Conflict zwischen Individuum und Gesellschaft, der innerlichste, den die Geschichte bis dahin erlebt, ja im Princip der erste und der entscheidende. Der Individualismus der Sophisten führt nicht zum Conflict, weil er nur negativ ist, und weil ihm keine gleichwerthige Socialmacht gegenübersteht; im Gegentheil, Abdera und Leontini, Elis und Keos ehrten das heimische Genie, das sie verachtete. Erst in Athen traten Staat und Individuum als positive Mächte sich gegenüber. Das Individuum nicht nur als die Negation des Staates, sondern als eigene, innere Welt, die im Grunde der vergeistigte Staat war. Denn das Positive des Individuums, das Innere ist das Geistige. Das Individuum gebar aus sich den Idealstaat, und auch der sokratische Begriff und die platonische Idee sind im Tiefsten ein Spiegel der πόλις, die die Einzelnen befasst. Das Streben nach einem Allgemeinen scheidet die Sokratik von der Sophistik; Sokrates ist ohne Athen nicht möglich. Aber in Sokrates löst sich eben doch der in Athen erwachsene Geist von Athen. Mit Sokrates beginnt das Privatleben des Geistes. Die gesammte Sokratik arbeitet nicht auf dem gegebenen Staatsboden. Wenn Sokrates nicht verantwortlich ist für den Individualismus der Kritias und Alkibiades, der den Staat vergewaltigte, so doch für die Abkehr der eigentlichen Sokratiker von der attischen Politik. In der Sokratik löst sich eine geistige Macht von dem Boden, der bisher Moral und Religion, Beruf und Leben, kurz den ganzen hellenischen Menschen trug, vom Staate. Der Staat wehrte sich gegen diese Differenzirung, die er noch nicht vertrug, und er ging zu Grunde an der Entfremdung und Vergeistigung seiner besten moralischen und intellectuellen Kräfte. Auch das catonische Rom wehrte sich

gegen die Philosophen aus einseitiger, aber gesunder Staatskraft (vgl. D. Literaturztg. 1900 No. 18 u. oben S. 659).

Es genügt wahrlich nicht, hier alle Schuld der Demokratie, der brutalen Macht der inferioren Masse aufzuladen. Ich kenne keinen Sokrates im oligarchischen Venedig und im absolutistischen Spanien; aber ich kenne die Schicksale Bruno's und Campanella's. Das Wort jenes Franzosen, dass ein grosses Volk keine grossen Männer haben dürfe, ist falsch als Factum, aber wahr als Forderung in der Brust des grossen Volkes. Im Ringen mit dem Volk gerade erwuchsen die grossen Männer Athens und starben sie. Dort, wo der Kampf um's Dasein die Menschengrösse stählte, wo sie als ὕβρις bedrängt ward, dort wuchs sie an Köpfen bei allen Schlägen wie die Hydra. Das Volk, das die Tragödie geschaffen, um den Helden fallen zu sehen, hat Sokrates getödtet.

Aber all das sind in tieferen Regionen spielende allgemeine Gesichtspunkte, die den Einzelfall in seinem bewussten Anlass nicht erklären. Warum tödtete man nur Sokrates, warum nicht Plato und Antisthenes? Also muss das Besondere der Zeit und des Individuums mitsprechen. Die Sokratiker standen einerseits fremder, andererseits freundlicher zum Leben als Sokrates. In ihnen ward die Philosophie Schule und Schrift und dadurch dem directen Conflict mit dem Leben entrückt; zugleich aber nahmen sie das Irrationale des Lebens in ihre Lehre auf, Plato als Unterstufen, Antisthenes als Praxis, die ihm mit der Theorie verschmolz, und das versöhnte auch die Weltleute mit dem Kyniker, der doch soviel radicaler war als Sokrates. In Sokrates aber stand die reine ratio kritisch im Leben selbst und weckte sich Feinde (vgl. I, 178 ff.). Unter den drei Anklägern des Sokrates stehn ein Dichter und ein Rhetor, und Dichter und Rhetoren blieben noch späterhin Feinde der Sokratik. Die Komödie ergoss ihren Spott auf sie; der Rhetor Polykrates schrieb gegen sie, der Rhetor Aeschines fand die Hinrichtung des Sokrates gerecht, und der Rhetor Demochares, der Neffe des Demosthenes, fand, dass so wenig wie aus einem Thymianstengel ein brauchbarer Lanzenschaft aus einem Sokrates ein tadelloser Krieger werden kann, noch auch seine Reden einen tüchtigen Mann heranbilden können. Die wahren Sokratesfeinde sind also nicht das Volk, das sich leiten lässt und ihn doch nur mit geringer Mehrheit verurtheilt, sondern gerade Vertreter einer geistigen Potenz, aber einer unsokratischen, irrationalen, die das Gegebene nicht kritisirt,

sondern beschönigt. Das ist der Gegensatz der Sokratik und Rhetorik. Die Rhetorik dient der bestehenden Macht und steigert pathetisch ihre Triebe; die Sokratik aber sucht einen eigenen neuen Boden.

Dichter und Redner steigern, schüren, aber sie führen nicht. Der Führende der Sokratesankläger ist zweifellos Anytos, der Politiker. Mit ihm tritt der Sokratesprocess als beliebiger Einzelfall unter die allgemeine Zeiterscheinung der demokratischen Reaction, und damit scheint mir der äussere Grund immer noch am einfachsten gekennzeichnet. Die Anklage auf Asebie[1]) braucht bei Sokrates nicht viel mehr zu besagen als bei Aspasia; sie ist eine Form, unter der sich andere Motive verstecken konnten und versteckt haben. Allerdings bringt jede Reaction einen Vorstoss auch nach dieser Richtung, und eine künstliche, archaisirende Frömmigkeit, deren finsteren Charakter man in Antiphon's Tetralogien spürt, drang damals am Ende des 5. Jahrhunderts, wohl durch die anschwellende orphische Romantik unterstützt, schwül herauf, aber es war eine Geistesmode, die nur die politischen Grundtriebe secundirte. Und nirgends war das Processmachen mehr eine Passion, ein wilder Sport als in Athen, und niemals galt das Leben des Bürgers dem Bürger weniger als in den Zeiten der inneren Kämpfe mit ihren Proscriptionen und deren Nachwehen. Auch Gomperz führt mit Recht für ein politisches Motiv die bei anderen Philosophenverfolgungen unerhörte Strenge der Strafe an.

---

[1]) Ich möchte hier nachträglich (vgl. S. 772 ff. 811 ff. 902) auf die Darlegungen von M. Wetzel (N. Jahrb. f. d. class. Alterth. 1900. S. 389 ff.) und O. Immisch (ib. 405 ff.) für den fictiven Charakter der platonischen Apologie und für die Echtheit der xenophontischen aufmerksam machen, wobei nur mit Immisch S. 405 noch zu bemerken ist, dass die Echtheit dieser noch nicht die historische Treue ihres Hermogenesberichtes verbürgt. — Pöhlmann findet in seiner Erwiderung (Deutsche Litztg. 1900. No. 23) auf meine Besprechung (ib. No. 18) seines interessanten Buches „Sokrates und sein Volk“ eine Entstellung darin, wenn ich ihm die Ansicht zuweise, dass Plato nicht Erklärungen des Sokrates habe fingiren können, während er doch Plato ausdrücklich Fictionsfreiheit im Einzelnen zugestanden habe. Aber 1. bleibt bei P. dieses Zugeständniss an Plato rein platonisch; denn er citirt ihn eben doch stets im Einzelnen, und 2. verstehe ich unter Erklärungen natürlich nicht Worte überhaupt — denn die Ansicht, dass Plato die Rede des Sokrates nachstenographirt habe, traue ich Niemandem zu —, sondern, wie offenbar auch P. den Ausdruck in der einschlagenden Stelle S. 75 braucht, principielle Worte. Und soll nach ihm wirklich Plato auch solche fingiren können? Dann hätte ich P. missverstanden, und ich freue mich nun der Uebereinstimmung mit ihm.

Warum man Sokrates aufgriff und z. B. den radicaleren Kyniker reden liess? Aber war der νόθος im Piräus, der Sinopensern und ähnlichem Gelichter predigte und mit Paradoxien aufwartete, die nur παιδιά sein konnten, gefährlich? Der Radicalste ist immer ungefährlich, und er war höchstens komisch. Und dieser Prediger der Armuth und des ἴσον sollte die Demokratie bedrohen? Aber der Vollbürger Sokrates hatte eine unmittelbare, lebendige Wirksamkeit, die hinaufreichte zu den Söhnen der Aristokratie. Diese aristokratische Schülerschaft des Plebejers Sokrates musste Aufsehen erregen und seine Gefährlichkeit in den Augen der demokratischen Reactionäre begründen. Ob nun Aeschines historisch Recht hat oder nicht, dass Sokrates gerade als Lehrer des Kritias zum Tode verurtheilt wurde, die Aeusserung zeigt doch, was in Athen möglich war, und Kritias war doch nun einmal selbst „Sophist", und des Sokrates Lehrbeziehungen gingen nicht nur stark unter die Parteigänger des Kritias, sondern speciell in seine Familie, zu Charmides und Plato. Das ist's, was die Frage nach dem Verhältniss zu Sokrates bei Kritias anders stellen lässt als bei Alkibiades. Es ist möglich, dass man um seiner Parteigänger und Verwandten willen Kritias zum Sokratiker gemacht hat; es ist aber auch möglich, dass Plato erst durch Kritias zu Sokrates kam.

Wie dem aber auch sei, es ist nicht zu bezweifeln, dass Antisthenes Kritias im Gespräch mit Sokrates vorgeführt hat, wenn auch nur, um den τυραννικός die Zuchtruthe der Protreptik fühlen zu lassen. Es muss eine begründete, wenn auch noch so ironische Anspielung sein, dass Kritias im Charmides anerkanntermaassen die Hauptthese des Antisthenes verficht; und die beiden Kritiasanekdoten, die Mem. I, 2 citirt, die eine, die dem Lüstling das ὑϊκόν vorwirft, wie die andere, die für den Herrscher die Hirtenparallele aufstellt, sind specifisch kynisch und im Ton gerade paidiastisch-protreptisch. Auch die Euthydemusfigur und der Sokrates, der an's αἰσχύνεσθαι appellirt und immer von Schustern und Ochsen redet, gehört in des Kynikers Protreptikos (vgl. S. 1102 ff.). Dass Xenophon in der Alkibiades-Kritiascontroverse den Kyniker vor sich hat, beweist er ja schon dadurch, dass er § 19 ff., wie allgemein zugestanden wird, gegen ihn polemisirt. Aber selbst in den Mitteln dieser Polemik im Einzelnen der Erörterung hier zeigt er sich gerade vom Kyniker abhängig (vgl. S. 610 ff. 707 f. 708, 1).

Diese Controverse, allgemein gefasst, bedeutet die Frage nach

der Genesis der ἀρετή, — das ist die Frage des Protreptikos, wie es in seinem Begriff liegt und durch das bisher gefundene Material bestätigt wird. Darum hat hier Polykrates die Polemik noch auf breiterer Grundlage geführt und damit wieder die Erörterung der Sokratiker über diese Frage gestachelt. Wenn er (Liban. p. 55) die berühmten attischen Staatsmänner als Beispiele für den Werth nichtsophistischer Erziehung angeführt, so sehen wir gerade diese Fälle in dem auf den Protreptikos blickenden Menon, wo zugleich in Anytos die Anklage des Polykrates gekennzeichnet wird, erklärt. Wenn er ferner die politische Blüthe Lakedämon's aus dem Fernbleiben der Sophisten erklärt (Lib. p. 46), so behauptet Plato im Protagoras, den Kyniker persiflirend, dass die Spartaner sich heimlich den Sophisten widmen und unter dem Schein der φιλογυμναστία Philosophie treiben. Dass hier Plato eine ernsthaft aufgestellte Behauptung persiflirt, zeigt auch Plut. Lyk. 20. Wenn Polykrates Pythagoras, Bias, Thales schlechte Politiker schilt (Lib. p. 56), so widerspricht er damit erst recht dem kynischen Pythagoristen, der die Herrschaft der σοφοί besungen und die alten Weisen im Protreptikos vorgeführt hat. Wenn endlich der Rhetor Protagoras, Anaxagoras, Diagoras und Damon als Präcedenzfälle von Sophistenbestrafungen angeführt (Lib. p. 54. 56), so haben die beiden Ersten, wie wir sahen, im Protreptikos eine Rolle gespielt, und der geheimsophistische Musiker Damon ward von Antisthenes für die παιδεία empfohlen (vgl. S. 143 ff.). Ja, es liess sich zeigen, dass der Kyniker gerade von den Verfolgungen des Protagoras und Damon gesprochen (S. 160 f. Anm.). Auch sonst entspricht seinem Geschmack die wohl bis zu Palamedes hinauf geführte Märtyrerliste, um derentwillen er ja auch die im Protagoras persiflirte These von der Geheimphilosophie aufgestellt. Polykrates hat sicherlich die Liste nicht selbst gesammelt, sondern empfangen.

Sokrates, beginnt die folgende Anklage Mem. § 49, lehrte schlechte Behandlung der Väter, indem er seine Genossen überredete, dass der Umgang mit ihm sie weiser mache als ihre Väter, und dabei anführte, dass man nach dem Gesetz den unzurechnungsfähigen Vater fesseln dürfe, — ein Beweis, dass der σοφώτερος berechtigt sei, den ἀμαθέστερος zu fesseln. Nun wissen wir ja, dass gerade Antisthenes unter Widerspruch Plato's gelehrt hat, es sei gerecht, den fehlenden Vater zu fesseln (s. S. 509 ff. Anm.), und es begreift sich auch, dass Polykrates, der Klytaimnestra „rettete“, dem kynischen Vertheidiger Orest's

fanatischer die Hegemonie des *σοφός* betont und den *ἀμαθής* verachtet als der Kyniker, der auch als *πειστικός* für die Söhne merkwürdig gefunden wird (L. D. VI, 76, vgl. 31. 78). Dass die kritische Zersetzung des Bandes zwischen Vater und Sohn hier in den Mem. zu altkynischen Lehren, namentlich in Diog. ep. 21, stimmt, hat bereits Dümmler, Kl. Schr. I, 221, 2, gesehen. Die hier von Xenophon genannte Frage nach der Besonderheit der *μανία* zeigte sich als ein Thema des antisthenischen Protreptikos (vgl. S. 792). Der wohl zu diesem Anklagepunkt gehörige (vgl. Schanz S. 39) Vorwurf, dass Sokrates sich nur an *νέοι* wende, mit Aelteren aber nicht Lehrgespräche führen wolle (Lib. p. 40), stimmt gerade zum Verhalten und Princip kynischer Pädagogik (vgl. S. 532. 538f. 1055).

Aber Sokrates, fährt Polykrates fort (Mem. § 51 f.), machte auch die anderen Angehörigen bei seinen Genossen verächtlich, da weder am Krankenbett noch vor Gericht *οἱ συγγενεῖς ὠφελοῦσιν*, sondern die Aerzte und Juristen; auch das Wohlwollen der *φίλοι* sei werthlos, wenn sie nicht zu nützen verständen. Es bedarf hier nicht vieler Worte: wir haben ausführlich diese Lehre, dass die Schätzung der *συγγενεῖς* und namentlich der *φίλοι* von ihrem Nutzen abhängt, als kynisch kennen gelernt (vgl. S. 999. 1027), — sie wird auch von Xenophon nicht absichtslos Mem. II, 5 im Gespräch mit dem zustimmenden Antisthenes vorgetragen. Dass Sokrates sich selbst als *σοφώτατος* hingestellt, wie Polykrates will (§ 52), wird Niemand glauben, wohl aber, dass er so in den Dialogen, namentlich des Kynikers erschien. Ausgesprochen kynisch ist die Mahnung (!), zu sorgen (!), dass man *φρονιμώτατος* (!) *καὶ ὠφελιμώτατος* (!) werde (§ 55), und das Dogma *τὸ ἄφρον ἄτιμον* (ib.), vor Allem aber dessen Anwendung § 53: wenn die *ψυχή* entwichen ist, in der allein die *φρόνησις* (!) wohne, solle man den Leib auch des nächsten Angehörigen schleunigst entfernen. Das ist ja die bekannte specifisch kynische Missachtung der Leiche und der Bestattungsriten (vgl. S. 198). Auch den Vergleich hier Mem. § 53 f., dass man unbrauchbare Angehörige und Freunde missachten dürfe, wie man Schwielen, Haare und Nägel abschneidet, sich Glieder amputiren und brennen lässt und Speichel auswirft, — diese geschmackvollen Vergleiche würde man doch wohl echt kynisch nennen, auch wenn sie uns nicht in kynischen Erörterungen begegnet wären (vgl. S. 246. 567 etc.). Zudem hat sie auch noch schärfer die eudemische Ethik 1235 a 37 einem sokratischen Dialog, und man hat längst gesehen, dass der Gorgias kynisch beeinflusst ist.

bei einem Sokrates gefunden, und da Aristoteles resp. die Peripatetiker nirgends Beachtung Xenophon's zeigen und jene Parallelen bei Plato nicht zu finden sind, werden sie wohl wie auch Anderes (vgl. S. 77f. 584. 613) vom kynischen Sokrates citirt werden.

Die letzte Anklage bei Xenophon beginnt: Sokrates habe aus den berühmtesten Dichtern die bedenklichsten Stellen citirt und unter Berufung auf sie seine Genossen verbrecherisch und tyrannisch gemacht. Brauche ich zu sagen, dass das stete Citiren und Interpretiren von Dichtern die Methode des Antisthenes ist? Und nun dient bald das erste Citatenbeispiel offenkundig einer specifisch kynischen Tendenz: dem Lob des *ἔργον*, der Rechtfertigung der Arbeit gegenüber dem conventionellen Vorurtheil. Es ist der Hesiodvers: *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.* Warum dieser gerade sogleich als Beispiel für die Erziehung zum *τυραννικός* angeschlossen wird, ist hier nicht deutlich. Aber im Charmides hören wir wirklich den Hesiodvers aus dem Munde dessen, den nach Polykrates Sokrates zum *τυραννικός* erzogen haben soll, des Kritias, und, was noch wunderbarer ist, Kritias bringt dort 163 B C dieselbe künstliche moralische Interpretation wie hier Mem. § 57 Sokrates: man müsse das Wort *ἐργάζεσθαι* (*πράττειν*) von *ποιεῖν* unterscheiden; denn jenes gehe nur auf das rechte Thun, dieses auch auf schlechtes. Der platonische Sokrates lächelt 163 D über diese „prodikeische" Wortdistinction, die also nicht dem historischen Sokrates gehören kann. Aber Antisthenes fordert solche differenzirende *ὀνομάτων ἐπίσκεψις* gerade zu moralischen Zwecken. Und damit man nicht zweifelt, dass hier der mit dem xenophontischen Sokrates übereinstimmende Kritias (offenbar in persiflirender Umkehrung seiner Rolle beim Kyniker) antisthenisch redet, spricht er eben hier 163 C die Hauptthese des Antisthenes aus: das rechte Thun sei *τὸ αὑτοῦ* oder *οἰκεῖον πράττειν*, das Schlechte im Thun sei das *ἀλλότριον*; so müsse Hesiod verstanden werden und jeder *φρόνιμος* (!) urtheilen. Hiermit hängt dann natürlich der kynische Protest gegen die *πολυπραγμοσύνη* zusammen und das Lob der *σχολή*, das Antisthenes, wie wir sahen, im Protreptikos sang, wo er ja auch den Begriff des *ἔργον* und der *σχολή* erörterte (vgl. S. 769). Von hier aus begreift sich auch der Vorwurf des Polykrates (Lib. p. 43): Sokrates erziehe zur *ἀργία*, und wenn das ib. mit seinem Mahnen, mehr für die Seele und die Tugend als für den Leib und den Geldbesitz (beide mehr *ἀλλότρια*) zu sorgen, be-

gründet wurde, so ist eben dies ja der bekannte Inhalt des antisthenischen λόγος προτρεπτικός und stimmt ja auch sonst zu den kynischen Predigten gegen Athleten und Geldleute.

Das andere Citatenbeispiel bei Xenophon § 58 bringt eine Berufung auf den antisthenischen Lieblingsdichter Homer und bei ihm auf den antisthenischen Lieblingshelden Odysseus Il. II, 188 ff., und Polykrates führt es an zum Beweise, dass Sokrates empfohlen habe, die armen Leute des Volkes zu schlagen. Die wirkliche, auch bei Xenophon nicht genannte Tendenz der Citirung ist offenbar die antisthenische Differenzirung der παιδεία: der mahnende Odysseus wirkt bei den βασιλεῖς und Edlen auf das Ehrgefühl, bei der Menge durch Schläge: so unterscheidet der Kyniker eben die seelische παιδεία für Freie und Edle und die körperliche für die sklavische Masse (vgl. Dio 76 § 4 u. S. 94. 517 f. etc.). Und der pädagogische Kyniker hat oft genug wenigstens den Worten nach den Stock geschwungen (s. S. 187) und gerade auch verächtlich gegen die πολλοί (L. D. VI, 32). Wenn hier der xenophontische Sokrates des Odysseus Schelten und Schlagen der ἀπτόλεμοι als Forderung, die μήτε λόγῳ μήτ' ἔργῳ (!) ὠφελίμους (!) in Heer und Staat abzuweisen, interpretirt, so lesen wir eben diese Forderung bei Antisthenes Frg. 61, 28.

Schanz findet, dass Polykrates, wie Xenophon es darstellt, aus der frivolen Interpretation der Dichter, nicht, wie Libanios sagt, aus dem Tadel der Dichter einen Vorwurf gemacht habe. Das gilt für die beiden genannten Beispiele zweifellos. Aber vielleicht kommt auch Libanios zu seinem Recht bei anderen Beispielen, die nur er, nicht Xenophon, von Polykrates bringt. So kann doch das Theogniscitat von der Ohnmacht der Armuth nur getadelt worden sein. Es widerspricht auch dem Homercitat, das Charm. 161 A, wie wir sahen, nach dem antisthenischen Protreptikos angeführt wird. Der Catalog zeigt, dass sich dieser Protreptikos specieller mit Theognis beschäftigt hat, und es ziemt gerade dem Kyniker, dass er den verarmten Dichter wegen seiner Klagen getadelt und ihm gegenüber den Stolz der Armuth verfochten hat. Wir wissen ferner, dass Antisthenes mit anderen Gorgianern das Pindarwort Frg. 169 brachte (Lib. p. 30), zumal es von Herakles handelt, und sahen es in seinem Protreptikos spielen (vgl. S. 676. 691); wir hören dieselbe frivole Interpretation der Verse vom antikynischen Kallikles im Gorgias; offenbar hat sie also Polykrates nicht von Sokrates, sondern aus gerade diesen Punkt auf's Kerbholz setzte. Keiner hat ja

Wenn endlich Polykrates nach Libanios Sokrates vorwirft, dass er Diebstahl, Tempelraub und Betrug erlaubt, so wissen wir, wo das geschah: im antisthenischen Protreptikos, wo gezeigt ward, dass Diebstahl und Betrug gegen die Feinde erlaubt ist (vgl. S. 1058). Und wirklich bringt Libanios zur Rechtfertigung diese Differenzirung der Moral nach Freund und Feind. Er hat nur übersehen, dass der antisthenische Sokrates in einer unteren Eintheilung Betrug und Unterschlagung auch gegen die Freunde rechtfertigt (vgl. Mem. IV, 2), und hat mit Unrecht dem Polykrates einige Beispiele des Sokrates abgestrichen. Vor Allem ist ja der angeführte Thyestes ein kynisches Hauptbeispiel, wie das Drama des Diogenes zeigt. Auch andere homerische Beispiele dort wird man Antisthenes zutrauen. Auf die Diebereien und Meineide des Autolykos (Lib. p. 33) spielt Plato Rep. I an, wo er ja den antisthenischen Protreptikos persiflirt. Ueber den Meineid (Lib. p. 38) s. S. 871. Endlich hat Antisthenes Frg. S. 41 den Raub des Palladion gepriesen, der hier (s. Liban.) für die auch L. D. VI, 73 als kynisch bezeugte Rechtfertigung der *ἱεροσυλία* angeführt war. So müssen wir insgesammt, im Schlechten wie im Guten, als Angeklagten des Polykrates und als vertheidigtes Muster des Xenophon, als einzige Brücke zwischen dem echten und dem xenophontischen Sokrates den Namen Dessen restituiren, den sein Held Sokrates für die Nachwelt verdeckt hat: Antisthenes.

Register.

Vorbemerkung. Vom I. Band sind nur die wichtigeren Stellen aufgenommen und stets in Klammern gesetzt, alle übrigen Zahlen beziehen sich demnach auf den II. Band. Die Hauptstellen sowie die vollständiger gedeuteten platonischen Schriften und ausführlicher behandelten Philosophen und Autoren sind durch den Druck hervorgehoben; doch ist zu beachten, dass die vorangestellten Gesammtbehandlungen auch noch für Einzelstellen in Betracht zu ziehen sind.

A. Platonische Dialoge.

[**Alcibiades I**] (I S. **496—503**. 551) S. **212**. 353. 774 f., p. 105 S. 162. 663. 1127, p. 118 C S. 160 Anm., p. 120 ff. S. 351, 1. 361, p. 121 A S. 174. 745, p. 122 S. 165. 166, 1. 167 f. 174, 1. 525. 870, p. 124 S. 163. 828, p. 126 E S. 1005.

[**Alcibiades II**] (I S. **551—554**) S. 162 f. 174, 1. 724, 1. **726** f. 892. 1070, p. 142 B 143 A S. 776, p. 148 E—150 A S. 209 f.

Apologie (I S. **476** ff. 503. 507 f. 515 f.) S. 190. 307. 423 f. 635. 705. 727. **772** ff. **811—815**. 834. 842 Anm. 902 f. 1101. 1130, 1, p. 19 D E 20 A B C S. 353. 423. 424, 1. 716. 823. 1053. 1102. 1104, p. 21 ff. S. 163, 3, p. 26 D S. 868, p. 27 S. 507, 1, p. 30 E S. 424, 1, p. 33 E S. 638, p. 40 C ff. S. 201 (p. 41 B I S. 418, 1), p. 41 C D S. **302** Anm.

[**Axiochus**] S. **154—206**. 212. 218. 231 ff. 238. 242 f. 253. 324. 780. 879. 950 f.

Charmides (I S. 487 ff. 518) S. 146. 181, 2. 238. 397. 408. 421. 512 f. Anm. **587** f. 619. 837. 841 Anm. 855 Anm. 897, 1. 910, 1. 914. 939. 1092. **1097** f. 1131, p. 154 D S. 574, p. 156 D E S. 173, 2. 338, 1, p. 158 B S. 173, 2. 216, p. 159 B S. 819, p. 160 E 161 A S. 619. 1135, p. 162 A S. 167, p. 163 S. 140. 574 f. **1134**.

Clitopho (I S. 394. 403. **481** ff. **493** ff. 502 f. 507. 516 f. 536) S. 246. **407—424**. 682. 686. 804. 931 ff. 1022. 1111, p. 407 B ff. S. 679, 1. 1005, p. 408 B S. 697, p. 409 C ff. S. 627. 686, p. 410 A S. 1008.

Cratylus S. 507, 1. 548. 832. 837. 877, p. 384 B S. 183 f., p. 398 S. 548, p. 399 E S. 872, p. 400 B S. 219, 1, p. 402 B C S. 169. 867. 872, p. 403 f. S. 242, p. 408 C D S. 480, 1, p. 412 D E 413 D S. 876 f.

Crito (I S. 396) S. 77, 4. 78, 1. 298, 2. 695. 1109, p. 44 C S. 1016, p. 50 E S. 823, p. 53 D S. 708, 1.

[**Eryxias**] S. **206**, **4**.

Euthydemus (I S. **370—378**. **387** ff. 416. **441** ff. 490. 493. 516 f. 521 f.) S. 388. 412. 422. 467. 585. **634**. **686**. 694. 712. 735. 756 f. 826. 828. **836**. 840. **843** Anm. **846** ff. Anm. **850—855** Anm. 859. 880. **890**. 903. **1006**. 1056, p. 272 C S. 143, 2, p. 276 D 277 D S. 712, p. 277 D—278 D S. 140. 712. 730. 880, p. 285 B C S. **463**, **1**, p. 286 B C S. 159, 2. 169. **844** f. Anm. 847 Anm., p. 289 S. 173, 2, p. 297 S. 276, 1. 1006, p. 299 B S. 928, p. 300 E ff. S. 715, p. 302 C D S. 826, p. 305 C S. 427. 437.

Euthyphro S. **507—518** Anm. 1. **648**. **648**, **1**. 705. **803**. 817. 823. 1113 f., (p. 6 I S. 167, 2), p. 11 D S. 521, 2. 744.

[**Über d. Gerechte**] (I S. 402 f.).

Gorgias S. 290, 2. 294, 1. 296, 4. **394** f. 423. 503. 628. 635. 645. 648, 1. **671**. 690. 692, 1. 693, Kallikles S. **659**. 690. 692. 704. 801 etc., p. **448** C

450 B S. 676, p. 451 E S. 890, p. 461 A 466 C 482 B S. 250 f., p. 464 f. S. 456 f., p. 483 f. 492 S. 704, p. 484 A 488 S. 692, p. 490 E S. 264, 1, p. 491 DE S. 579. 586. 607, p. 492 E 493 S. 219. 609. 670 ff., p. 507 S. 491, p. 518 C S. 402.

Hippias maior (I S. 426—446) S. 715. 746 ff. 888 f. 1020. 1104, p. 282 C S. 140, p. 291 E f. S. 830. 890, p. 294 S 749.

Hippias minor (I S. 408 ff.) S. 431 f. 888 f. 1020. 1104, p. 368 C S. 431.

Laches S. 141—149 nam. Anm. 316. 360. 408. 512 f. Anm. 588. 756. 842 Anm. 1056, p. 187 B S. 471, p. 191 DE S. 616. 619, p. 195 C ff. S. 162. 646, 1.

Leges S. 1093. 1109, p. 889 B S. 654, p. 899 B S. 874.

Lysis S. 1023, p. 204 E 205 S. 850, p. 211 E S. 1013, p. 216 D 218 A S. 941.

Meno S. 23, 5. 239. 397. 812. 903. 1132, p. 81 A S. 221, p. 96 D S. 140, p. 97 S. 511 Anm.

Phaedo S. 207—253. 268, 1. 429. 499. 879. 902, p. 60 f. S. 296, 3. 891 f. 963, p. 68 C—69 B S. 579 f. 586. 607. 619, p. 77 DE S. 180, 2, p. 83 B S. 616, p. 87 f. S. 918. 942, p. 107 D S. 547, 1.

Phaedrus S. 239. 362, 2. 420, 1. 635. 645. 885. 889. 943, erste Sokratesrede S. 947, 1, p. 227 A S. 897, 1, p. 229 f. (I S. 548) S. 178, 1. 194, 1. 965, p. 235 BC S. 925, p. 237 A S. 837, p. 242 ABC S. 224. 437. 925, p. 257 D S. 660, p. 258 E 259 S. 572, 1, (p. 260 B I S. 390) p. 264 D S. 889. 892, p. 269 D S. 680, p. 276 D S. 499, p. 279 S. 480, 1. 729. 739. 892.

Philebus S. 199. 232. 445. 586, p. 16 C S. 669, 1, p. 44 B 51 A S. 507, 1.

Politicus (I S. 382, 5. 389. 550), p. 267 ff. S. 378.

Protagoras (I S. 356—362. 405. 488 ff. 502 521. 523 ff. 528. 530. 536. 552 f.) S. 141. 148. 588. 680. 680, 1. 691. 712 f. 721. 732 f. 735 ff. 757. 759. 843 Anm. 887. 894 f. 1104, Einleitung p. 309 S. 917, p. 311 f. S. 161 Anm. 320. 659, p. 313 C ff. S. 684. 736. 844 Anm., p. 315 S. 141. 149. 521, 2. 539. 915. 917, p. 316 f. S. 144. 148. 160 Anm. 167. 169. 176. 539 f. 830 841 Anm., Ursophistik S. 632, p. 318 S. 321, 3. 323. 431 f. 673. 728. 945. 1104, Hippias noch S. 431 f. 691. 695. 1105 f. 1108, Protagorasrede (I S. 492 f. 500) S. 24. 36. 144. 187 f. 680. 686. 711. 714. 829. 1003. 1077. 1104. 1109, speciell noch Mythus (I S. 548 ff.) S. 170 (Anfang). 178. 312. 466 ff. 686. 690. 1115, 1, p. 330 A S. 919, p. 333 D S. 794, p. 334 A ff. (I S. 444 ff.) S. 451. 494. 897, 1. 917, p. 334—338 S. 772, p. 337 C ff. S. 431 f. 781 f., Prodikos' Synonymik S. 616 ff., p. 338 E S. 731. 836, Gedichtinterpretation (p. 339—346) S. 16. 148 f. 276, 1. 283. 287, 5. 292. 292, 1. 458, 2. 825. 885. 887 f. 1006, speciell archaische und lakonische Philosophie (p. 442 f.) S. 167 ff. 211. 374 Anm. 490. 633, 1. 723. 757. 762 f. 767. 809. 841 Anm. 899. 1132, p. 349 E S. 830. 938, p. 351 B S. 618, 1, p. 352—357 E S. 579 ff. 584 ff. 591. 607. 625, p. 358 S. 513 Anm.

Republik S. 239. 436 ff. 588. 612. 1093. 1109, **Buch I und II Anf.** (I S. 393 ff. 484 f. 495) S. 270, 2. 408. 437, 1. 512 f. Anm. 567. 682. 686. 690. 692, 1. 693. 700. 704. 801 ff. 825. 837. 856. 887 f. 1008. 1059. 1061. 1064. 1101. 1136, speciell p. 328 A S. 830, Kephalosscene (p. 328 ff.) S. 176 f. 190. 238. 541, 1. 572, 1. 671, 2. 688 f. 700. 802. 809. 828. 888. 891, Polemarchosscene (p. 331 E—336 A) S. 167. 888. 1059, Thrasymachosscene (p. 336 ff.) S. 437. 627. 690. 692 f. 704. 801 f. 888. 1103, Glaukon- und Adeimantosreden (Buch II p. 357—367) S. 100. 266 f. 276, 1. 283. 430, 1. 499. 505. 549. 682. 691. 1006. 1092, p. 368 A S. 888, Schweinestaat (p. 372 A ff.) S. 266 f. 457. 463, 1. 486, 9. 1054. 1092, p. 398 ff. S. 144. 730, p. 410 f. S. 144, 3, *χύων* S. 54, p. 430 E 431 AB S. 579. 586, p. 432 D S. 747, 1. 830, p. 436 E 437 A S. 612, p. 442 E f. S. 1100, p. 469 A S. 548, p. 489 B S. 80 f., p. 505 B S. 232. 324. 586, p. 520 B S. 378, p. 527 S. 862 f., p. 545—551 S. 559 f., Buch VIII S. 345, 2, p. 588 C S. 194, 1, p. 598 D S. 145, 4, p. 600 S. 145. 219. 291, p. 603 E 604 A S. 161 f. 162, 1, sonst Buch X S. 165. 396. 547, 1. 810, 1.

Sophistes S. 940, p. 230 (I S. 512) S. 539, p. 232 S. 466, 2. 478.

Symposion S. 239. 286, 2. 474. 499. 668. 719. 732. 759. 767 f. 771. 879. 902. 912—949. 960 f., Einleitung (p. 172 A) S. 830, p. 174 A S. 665, p. 175 E S. 774, p. 177 B S. 149. 711,

p. 178 B S. 172 Anm. 872 f., p. 185 C S. 897, Eryximachos S. 897, Aristophanes S. 724. 810 f. 894, Agathon S. 676, p. 203 D, Alkibiadesrede S. 691. 711. 730. 837. 910, 1, Silenvergleich S. 729 ff. 737. 805. 862, Schluss (p. 223 D) S. 742.

Theätet S. 170, 3. 291. 467. 828. **839—861** (nam. Rhetorenepisode) u. **Anm. 1** S. **839—855**. 867 ff. 871. 936, p. 151 B S. 143, 2, p. 153 B S. 942, p. 155 E S. 837, p. 174 S. 351, 1, p. 175 S. 568. 889, p. 179 E 180 A S. 167. 169. 816, p. 201 ff. (I S. 552, 3) S. 511 Anm.

B. Xenophon's Memorabilien.

Die Stellen der Mem. sind noch passim behandelt, namentlich im I. Band in der Besprechung ihrer Disposition und der Wirksamkeit des Sokrates.

I, 1 (I S. 48 ff. 70—106. 120 f.) S. **646**, 1. § 6 S. 481. § 7 S. 191. § 8 S. 170, 3. **191**. 263 323. 359. 481. **779** f. 789. § 9 S. 405. 481. § 10 S. 404. 965. § 11 ff. S. 481. 491. 633. **863** f. § 13. 15 S. 170, 3. (§ 16 I S. 352 f. u. ö.) § 18 S. 203, 4. 213.

I, 2 (I S. 19, 1. 48 ff. 379—382. 481. 513 ff. 528 ff.) S. **704** ff. **1121—1136**. § 3 S. 1053. § 4 S. 352, 1. § 8 S. 1053. § 9 S. 824. 1065. § 16 (I S. 496. 551) S. 162. 663. 752. § 17 S. 598. 613 f. § 19 ff. S. 15 ff. 195. 328. 581 f. 599. 612 ff. 620. 630. 633. 911. § 20 S. 351, 1. § 22 S. 620. § 23 S. 610. 620. § 24 S. 204, 2. 322, 1. 580. 724. § 29 (I S. 373. 376 f.) S. 915. (§ 30 I S. 351). § 32 S. 204, 2. § 37 S. 725. § 40—46 S. 377, 2. 651. 677. 721. 727, 1. 750. 824. 1108. 1111. § 48 S. 223. § 49 f. S. 510. 612. 803. § 51 f. S. 926. 1027. § 53 f. S. 197. 246. 324. 567. 918. 941. § 56 f. S. 698. 769. 789. 1024. 1026. § 60 S. 662. § 62 f. S. 203, 4 § 64 S. 728.

I, 3 S. **708** ff. 727 f. 731. 733. § 1 S. 900. § 1—4 (I S. 70—106. 551—554) S. 209. 213. 378. 646, 1. 726 ff. 775 f. 786 f. § 5 ff. S. 352, 1. 405. **459—463**. § 8—14 S. 616. 892. **900—910**. 948 Anm. 1015, 1. § 14 f. S. 213. 709.

I, 4 (I S. 94. 118—165. 547—550) S. 381. **473** ff. 491. 728 § 1 f. (I S. 52. 56. 62 f. 458 ff. 476. 506 f.) S. 407 f. 424. 900. 903. 1092 (§ 2 I S. 70 ff.). § 3 S. 745. § 4 S. 741. § 8 S. 172 Anm. 196, 1. § 9 S. 242. § 11 S. 463. § 13 f. S. 178. § 15—19 (I S. 70 ff.) S. 172 Anm. 479. 619. 646, 1. **876**.

I, 5 S. **38—47**. 663. § 1. 6 S. 578.

I, 6 (I S. 534) S. **620—673**. 677. 682. § 9 S. 755. § 10 (I S. 166) S. 163, 3. 170, 3. § 14 (I S. 528) S. 214. 717. 823. **1012** f. § 15 S. 844. 1053.

I, 7 (I S. **518** ff.) S. **682** ff. 711. 1021. § 1 S. 292. 337. § 2 S. 714.

II, 1 S. **48—560**. 915 f. § 1 S. 683. § 4 f. S. 591. § 13 S. 500, 1. § 18 f. S. 578. 618. 667. 698. § 20 (I S. 167 f.) S. 624. § 21 S. 631. 667. § 28 ff. S. 578. 618. 623 ff. 667; sonst noch Prodikosfabel S. 590. **623—626**. 666 f. 694. 699. 815. 915. 917.

II, 2 S. 539. **998—1004**. § 1 f. S. 701 f. § 2—10 S. 118. § 4 S. 359. 714. § 13 f. S. 1114.

II, 3 S. 276, 1. **998** ff. **1004—1011**. § 16 S. 819.

II, 4 S. **1011—1017** (§ 1 I S. 63).

II, 5 (I S. 383) S. 785. 805. **1011—1017** (§ 1 I S. 63).

II, 6 S. 718, 1. **1011—1024**. § 1 S. 578 § 21 S. 972. § 35 S. 804. § **36** S. 359. 904. 935. § 38 ff. S. 681 ff.

II, 7 S. 121. **1024—1028**.

II, 8 S. 121. **1024** f. **1028** ff.

II, 9 S. 121. 717. **1024** f. **1030**.

II, 10 (I S. 383) S. **1011—1017**.

III, 1 (I S. 375 f.) S. 121. 379. **1053—1061**. **1065**. **1069**. 1075 f. § 6 S. 270, 2.

III, 2 S. 119, 2. 121. 378 f. 1053. **1061—1065**.

III, 3 S. 121. 379. 1053. **1065—1074**.

III, 4 S. 70. 119. 121. 123. 261. 267. 1053. **1071—1080**.

III, 5 S. 121. 1053. **1080—1091** (§ 10 I S. 167. § 26 I S. 9, 1).

III, 6 S. 121. 1053. **1091—1096**.

III, 7 S. 121. 1053. **1091** ff. **1096** ff.

III, 8 (I S. **426—449**) S. 627. **746**. 1092. § 8 ff. S. 320, 2. 529. **624**, 2. 741. 747, 3.

III, 9 (S. **314—365**) S. 581. **791** ff. § 1 ff. S. 142 Anm. 147 Anm. 258, 3. § 4 f. S. 589. **594** ff. 599 f. 613. 652. 795. § 6 f. (I S. 552, 3) S. 163, 3. § 8 S. **614**. **785** f. § 9 S. 213. 574. 698. 769. § 11 S. 567. 1026. § 14 f. S. 505. 546. 651. 785.

III, 10 (I **452** f.) S. 627. **741—748**. **890**. 900, 1.

III, 11 S. 906. 716—721. 742. 751, 1. 899. 1019. § 3 S. 743. § 6 S. 785. § 10 S. 739. § 16 f. S. 223. 238. 631. 994.
III, 12 S. 27 ff. 742. 899.
III, 13 S. 742. 755 f. 767. 895—900. § 1 S. 213. § 3 S. 819.
III, 14 S. 751—756. 895 f. 899.
IV, 1 (I S. 540—545) S. 711. 891. 899. 932. § 1 f. S. 712. 719. 733. 739. 1019. § 2 ff. S. 726. 912. § 3 f. S. 209. 361. 522. 683. 720. 737. § 5 S. 322, 1. 703.
IV, 2 (I S. 56 f. 351 f. 372—377. 383—424. 488. 498 ff.) S. 270, 2. 307. 419. 572. 627. 636. 683. 685. 694 f. 715. 727. 743 f. 751, 1. 757. 774 ff. 794. 798 f. 802. 804. 828. 851 Anm. 855. 890 f. 899 f. 1095. 1101. 1107. 1136. § 1 S. 328. 633. § 11 f. S. 370. 691. 728. 945. 1021. 1077. § 13 S. 291. § 15 S. 997. 1058. § 21. 23 S. 292, 5. § 24 S. 163. 405. 727. § 25 S. 603. 823. § 31 ff. S. 147 Anm. 431. 595. 727. 804, 2. 1105. § 36 S. 162. 209. 323. 776. 799. 893. § 39 S. 595. 622.
IV, 3 (I S. 94. 118—165. 547—550) S. 119. 380 f. 491 f. 900, 1. § 1 S. 598. 613. § 2 (I S. 15. 53 f. 56. 62 f.) S. 903. § 3 S. 200, 2. 698. § 10—14 (I S. 70 ff.) S. 178. 242. 379. 479. 876. 878.
IV, 4 S. 432. 691. 695—708. 727, 1. 997. 1098—1121. § 5 f. S. 264, 1. 394. 431 f. 631. 715. 725. 823. § 14 S. 482. § 15 S. 696. § 16 f. S. 686. 700. 702. (§ 19—25 I S. 114 ff.). § 23 S. 359. § 24 S. 997. 999.
IV, 5 S. 561—628. 657. 667. 698. 908. § 10 S. 667. (§ 11 f. I S. 332 ff. 352. 354). § 12 S. 479.
IV, 6 (I S. 321—365. 390 ff.) S. 900, 1. § 1 S. 593. § 2—6 (I S. 89 ff.) S. 512 Anm. 1113 f. § 7 S. 170, 3. 481. § 8 f. (I S. 425—447) S. 627. 686. 746. § 12 S. 377. § 15 S. 209.
IV, 7 (I S. 120 f.) S. 323. 481. § 2 S. 869. § 4 f. S. 868. § 6 S. 170, 3. 382, 1. § 7 f.[1]) S. 172 Anm. 484. (§ 10 I S. 70 ff.).
IV, 8 (I S. 70 ff.). § 2. 8 S. 189. § 4. 11 (I S. 352 f. 458 ff.) S. 597.

[1]) Zur kynischen Anaxagoraskritik ist dort noch zu beachten, dass auch die Stoa das bildende kosmische Feuer von dem verzehrenden irdischen trennt.

C. Philosophen- resp. Autorenregister.

Sokrates, Plato, Xenophon und die Kyniker (bis auf Antisthenes' Schriften) sind passim behandelt und hier nicht besonders aufgenommen.

Aelian S. 268, 1. 493, 1. 945.
Aeschines der Sokratiker (I S. 14. 465 f.) S. 138 f. 166, 1. 201 ff. 217. 275 f. 339, 1. 396 f. 438. 713. 734. 737. 759. 833, 1. 895. 903 f. 933. 935. 1020.
Aeschines der Redner S. 1127. 1130 f.
Aeschylos S. 471 f. 483. 825. 925. 1115, 1.
Aesop S. 225. 264, 1. 296. 766. 783 ff. 805 ff. 891. Weiteres s. Sieben Weise.
Agathon S. 915. 929 ff.
Akusilaos S. 872.
Alexamenos von Teos S. 894.
Alexis S. 218. 225. 938, 1.
Alkidamas S. 645. 676.
Anacharsis S. 266, 1. 358. 761 ff. s. Sieben Weise.
Anakreon S. 906.
Anaxagoras (I S. 147 ff. 183) S. 160 f. Anm. 170. 172 f. Anm. 178, 3. 196. 196, 1. 206, 2. 201 ff. 210. 213. 220. 230, 1. 234. 249. 253. 442 f. 467. 632. 640, 1. 814. 830—838. 863. 867 f. 872, 1. 877. 1132.
Anaximander S. 1118.
Anaximenes S. 831.
Antiphon, Sophist und Redner S. 629—704. 1130.
Antisthenes passim. Schriften: π. ἀδικίας κ. ἀσεβ. S. 397. 511 Anm. Aias und Odysseus (I S. 354. 356. 363) S. 142 Anm. 146, 1. 258, 3. 300 ff. Anm. 4. 679 f. 943. 1058. 1061. 1071. Ἀλήθεια S. 672. Alkibiades S. 397. 651. 663. 719. Amphiaraos S. 897. ἀντιλογικός etc. S. 247. 251. 853 Anm. Archelaos S. 77 f. 395. 421. 631. 645. **Aspasia** S. 897. 935. 1020. π. ἐλευθερίας κ. δουλείας S. 561—628. π. ἐπιτρόπου S. 521. 534. 577. 971. 1028. 1056 (s. π. πίστεως). ἐρωτικός S. 637. 736. 925 (s. Protreptikos u. π. παιδοποιίας). π. ζῴων φύσεως S. 351. 354. 845 Anm. 942. Hadesschriften 156 ff. (nam. S. 162. 194. 208. 216. 220. 233. 300. 308). Helena u. Penelope S. 301. 747. 915. **Herakles** (I S. 363. 504) S. 48—560. 602. 632. 703. 821. 1088. 1124 (s. noch Midas). Homerschriften S. 145 u. passim.

κ. Κάλχαντος S. 646. π. κατασκόπου S. 56, 2. 397. 646. 971. 1011. 1028. π. Κίρκης S. 450. 463. 709. π. Κύκλωπος S. 450. 496. 502. π. τοῦ κυνός S. 409, 1. 1028. κύριος(?) ἢ κατάσκοποι S. 56 (s. π. κατασκόπου). **Kyros** (I S. 498 ff. 504) 55. 68 ff. 94. 97 f. 102. 108 f. 120. 165. 168. 197. 212. 260. 274, 1. 275, 1. 304. 320. 348. 360 ff. 370. **374—390.** 397. **399** f. 435. 446. 452, 5. 455. 457. 485 f. **515** ff. 520. 538. **544** f. 550 f. 556, 2. 563. 569. 602. 703. 719. 782. 907. **950** f. **980** f. 998. 1008. 1010 f. **1030**. 1053. 1057. **1062**. 1070. 1077. 1079. 1088. 1111 f. Üb. Lysias S. 572, 1. μαγικός S. **165** f. 170, 3. 197. 212. 382. **950**. Menexenos S. **1091** (s. unt. Herrschaftsschriften). Midas S. 163. 268, 1. 301. 303. 443. 730. 825. 892. 907. 915 (s. noch Herakles). π. μουσικῆς S. **143** f. 145, 1. 210. 212. 216. 226. 741. 827. π. νίκης, οἰκονομικός S. 70, 2. 261 ff. 288. 348, 1. **369** ff. 521. 534. 577. 971. 990. 1028. **1078**. Odysseus s. Aias. Ὀρέστου ἀπολογία S. **647** f. 1124. 1132. π. παιδείας S. 140. 827. 900, 1. π. παιδοποιΐας S. **351**. 354. **736**. 942. **1002**. 1120 (s. noch ἐρωτικός u. Protreptikos). π. τ. πείθεσθαι S. 521. 567. 1060. 1069. 1079. **1085** f. 1111. π. πίστεως S. **40**. 524. 534. 577 (s. π. ἐπιτρόπου). **Protreptikos** (I S. 373. 395. 416. 484. 506) 147 Anm **410—424**. **432**. 435. 451. 462. 567. 585. 634. 636 f. **678—704**. **710—949** passim (s. nam. **736**). **995—1009**. **1018—1023**. **1055—1064**. **1070**. **1085** ff. **1092**. **1095** f. **1101—1121**. **1126—1136**. π. Πρωτέως S. 513 Anm. Σάθων S. 247 (s. antilog. Schriften). π. σοφιστῶν S. 631. **637**. **672**. **736**. Über Theognis S. **349—361** (u. s. Protreptikos). φυσιογνωμονικός S. 211. 334. **736** f. antithetische Titel S. 300 ff. Schriften über Herrschaft (π. βασιλείας, π. τ. ἄρχειν, π. πολιτείας) S. 393. 971. 1054. 1062. 1070 (s. noch Archelaos, Kyros, Menexenos).

Archelaos S. **173** Anm. **882** f. 877.

Archytas S. 290, 2.

Aristipp d. Kyrenaiker (I S. 177. 182, 1. 426 ff. 465 f.) S. **49** f. **73**. **80** ff. **98** ff. 152. 201. 208. 306 f. 340. 349. 374. 438. 448 f. 484. 496. 498. 500, 1. 520. 528. 541. 601. 610. 626 f. 656, 1. 658. 751. 843 Anm. **844** f. **847** Anm. 852 Anm. 954. 958. 972.

Aristipp d. Sammler S. 905.

Ariston S. 628. 996.

Aristophanes S. 250. 253. 282. 287. 296. 298. 418. 724. 780. **809—895** (die „Wolken"). **928** ff. 934 (im platonischen Symp.).

Aristoteles (üb. d. Sokratik I S. 14 f. 203—307. 352. 354, 2. 365. 371—375. 389. 402. 404. 484 etc.). Die antisthenische Philosophiegeschichte in Met. I S. **180, 3**. 844 Anm. 867. **871** ff. 877. 925 ff., sonst als Philosophiehistoriker S. 160 Anm. Die (kynischen) sieben Weisen S. 761. 765. 785. 797. 799. 801. 805. 856. 864. 880. Thales S. **874** f., Pythagoras S. 212. 214. 216. 220 f. 227. 997, Xenophanes S. **874**. Sokrates u. Antiphon S. 212. 638. 639, 1. 677; sonst Sokrates, nam. der antisthenische bei ihm S. 77. 211. 358. **962**. **997**, speciell in der nikomachischen u. den peripatetischen Ethiken (vgl. Bd. I S. 203—307) S. 147 Anm. 414, 1. 580. 584. **603**. 607. **612** f. **1133** f. Rhet. 1405 a[15] aus sokrat. Dialog S. 202, 1. 238. 837, üb. sokrat. Dialoge (vgl. I S. 204 ff. Archiv VIII 468 ff. 476 ff.) S. 894. 943, sonst noch Antisthenes citirend oder benützend S. 163 f. 166. 168. 170. **173**. 205 f. **393**. 397. 402. 569. 705. 728. 753. 801. 853 f. Anm. 863. 888. 941. Ar. über ἄγραφοι νόμοι S. 1115, 1, bei Dio **444** f., über εὐγένεια S. 352, bei Jamblich S. 677. Eth. Nic. 1099 a[25] S. 891. Magna Mor. 1188 b[31] S. 647. Pol. 1253 b[23] S. 570, 1267 a[5] S. 855. Ἀθην. πολ. S. 205 f. Anm. 966.

Aristoxenos S. **210** ff. 214. 216. 219 f. 222 f. 752. 833.

Athenäus S. 764. 771.

Basilius S. 305 f. **330**. **333** ff. **526**.

Bias S. 191. 210. **Weiteres** s. Sieben Weise.

Bion S. 308. 308, 4. 314. 315, 1. 355. 358. **433**. **433**, 1. 448. 781. 895. **905**.

Charon von Lampsakos S. **950**.

Chrysippos S. 252, 1. 309. 414, 2. 457, 1. 545.

Cicero Tusc. disp. S. 159. **162** etc., als Philosophiehistoriker S. 873. 875. 877. 903. 928.

Claudian S. 475.

Clemens Alex. Prodikosfabel S. 305. 327. 333 ff. 528. Diatribe S. 502.

Damon **142** ff. **160** f. Anm. 176. **1132**.

Demetrius Phalereus S. **832**. 855.

Demochares S. 1130.

Demokrit S. **290, 1**. **442**. 626. 628. 658. 675, 1.

Diagoras S. 832. 1132.
Dialexeis, dorische (I S. 398 ff. 445 f. 549) S. 270, 2. 628.
Dikäarch S. 209. 221.
Diodor, kynisch-stoisch beeinflusst (über Tyrannis) S. 92. 205 f. Anm. 206, 3, (über Pythagoras) S. **208** ff. 215. 217. 220 f., (Einleit.) S. 274, 1, (Lykurg) S. 292, 4, (Solon) S. 762 769.
Diogenes von Apollonia (I S. 147 ff.) S. 630. **831** f. **867** f.
Dion Chrysostomos kynisirend **passim**, s. speciell der kynische Herakles S. 269 f. 285. 298. **368** f. 384. 448. 464. 480 f. 1124. Parallelen zur Prodikosfabel nam. in or. I. IV. VI u. speciell zum Fabelschluss II u. XXVIII f. S. **311** ff. **328—331**. **335—346**. 349. 360 ff. 374 ff. 463 f. **465** ff. 506. 508. 514 ff. 519. **526** ff. 530 f. 533. 535 f. 538 ff. 542 f. 550. 552. 554, 1. 557, 1. Kynischer φιλία-Cultus S. 970 f. 976. 995. 1005 f. 1010 f. 1013—1018. 1027. 1031—1046. Kynischer βασιλεύς nam. in den ersten Reden S. 79, 1. 119, 2. 374 ff. 524. 1053—1071 passim. 1078. 1121. Kirke S. 463. Prometheus **466** ff. 480 ff. Sieben Weise S. 774. 787. Pythagoras S. 210. Hippias S. 695. 1102. 1104 f. Sokrates or. 55 § 22 S. 1025. Kyros und Persien S. 385 f. 950. 980 f. Brahmanen S. 212. Landleben S. 493, 1. Physiognomik S. 737 f. **Die Quellen Dio's** (Abweisung unkynischer Quellen) S. **391 — 445**. S. diesen Abschnitt z. d. einzelnen Reden. Ausserdem zu or. 2 S. **898**, or. 3 S. **374—390**. 523. 799. 845. 991. 1102. 1104 f. Diogenesreden, nam. IV. VI. X s. S. 447 f. 455 f. 465. 513. 571 f. 578. 616. 633. 646, 1. 760. 768. 825. 836. 866. 869. 878. 898. 917. 1095. **1127** u. passim. or. 7 S. 260, 2. or. 12 S. 743. 833. or. 13 ausser S. **406—424** (I S. 481 ff. 493 ff. 521. 523 ff. 536. 542. 544. 553) S. **818**. 1022. 1077. 1105. or. 14 u. 15 S. 355. **565** ff. **571** ff. **575** ff. **590—598**. 677. or. 21 S. 382, 1. 740. 922. or. 23 S. **546** f. or. 25 S. 545. 550. or. 30 S. **235—238**. 245. **491—499**. 671, 1. 787. 878. 881. 928. or. 38 S. 1006. or. 58 S. 258, 3. or. 73 f. S. 40. 43. or. 75 S. 676. 691. **695—704**. **1109—1114**. 1118. 1120 f. or. 76 S. **1104—1120**. 1135. or. 77 f. S. 614.
Dionysios von Milet S. 950.

Eleaten S. 839, 1. 844 Anm. 846 f. Anm. 849 Anm. s. Parmenides u. Zenon.
Empedokles S. **172** Anm. **443**. **491**. 645. 845 Anm. **927** ff. 1115, 1.
Ennius S. 308.
Ephoros S. 210. 761 f.
Epicharm S. 183. **196** f. 230, 1. 844 Anm.
Epiktet S. 198, 3. 251. 295, 1. 355, 1. 362, 1. 476, 1. 503. 509 Anm. 520. 572, 1. 614. 646, 1. 673. 876. 910. 1013. 1062 u. s. Stoa.
Epikur u. Epikureer S. **157** f. 185. 190. **192** ff. **200** f. 253 f. 311. **444**. 468. 478. 484. 626.
Epimenides S. 169. 210. **285**, 3. 762. 871 f. 934.
Eudemos bei Proklos S. 869.
Euenos S. **225** f. 891.
Euhemeros S. 179 Anm.
Eukleides (u. Megariker)[1] (I S. 177. 365) S. 438. 601. **839**, 1. **846** f. Anm. 849 Anm. 868. 940. 954.
Eupolis S. 895.
Euripides (Herakles) S. **150** ff. **255**. 259, (beim Kyniker) S. 155. 164 f. 174, 1. 199, 2. 203. 209. 219 f. **253** ff. 258, 3. 259. 271. 296. 302 Anm. 310. **352**. 406. 618. 653. 670. 688. 741. 769 ff. 774. 817. 822. 825. 845 Anm. 851 Anm. 868. 884. 890. 908. 916. 925. 996 f. 1115, 1. 1120.

Gorgias (I S. 417 f.) S. 630. 634. 640, 1. 645. 675, 1. 677. 708, 1. **884** f. **889**. **898**. 1051. 1071. 1090. Sein Lehreinfluss auf Antisthenes S. **202**. **206** ff. 304, 1. 350. 422, 2. **424**. 524. 527. 553. 556. 631. 672. **678** f. 758, 1. 782. 804, 2. 816. 827. 885. 889. **993**. 1008. 1051. 1071. 1090. 1135. Antisthenes gegen ihn S. 77, 4. 395. 631. 645. 708, 1. 747. 884, vgl. 442.
Gorgianer S. 649, 1. 676. 691. 761 885. 930 f. 1109. 1115, 1. 1135. (Antiphon) S. 642. 644 ff. 649, 1. (Isokrates) S. 553.
gorgianischer Stil S. 649, 1. **675** ff. 885. 920. **930** f. bei Antiphon S. 642. bei Antisthenes u. bei Plato, Xenophon, Dio u. A., soweit sie Antisthenes copiren S. 342. 346, 1. 347. 358. 451. 462. **508** Anm. 511 Anm. **519**. **521**, 1. 522. 526. 534. 537. 573, 1. 663 f. **679**. 680, 1. 685. **695** f. 709. 712. 714 f. 723. 731. 733. 748 ff.

[1] Dass hier der erste Megariker und Gesprächspartner in der Einleitung des Theätet einigemal Eudemos genannt ist, z. B. S. 846, wo aber 20 Zeilen weiter unten der richtige Name steht, wird man als lapsus calami entschuldigen.

749, 1. 754 ff. 758, 1. 779. 837. 896 f. 908. 915. 920. 923. 926. 928, 1. 935. 942 f. 1008 f. 1101. 1110.

Herakleides Pontikos S. 212. 214. 216. 220 f. 472. 1002.

Heraklit f. Antisthenes S. 117 f. 169. 172 Anm. 197. 202. 214. 218. 230, 1. 233 f. 244 ff. 248. 443. 626. 675, 1. 748. 816. 831. 833. 839, 1. 844—850 Anm. 897, 1. 1115, 1. 1118.

Hermippos S. 770.

Hermogenes S. 638 f.

Hermotimos S. 173 Anm. 179 Anm. 209. 221. 877.

Herodor S. 272, 1. 480, 1. 523. 535.

Herodot S. 158. 162. 163, 1. 225. σοφιστής u. φιλοσοφεῖν S. 630. 633. 659. Sieben Weise S. 760. 762. 775. 779. 781. 783. 793. 796. 798. Persien S. 950 f. 980.

Hesiod (I S. 189) b. Antisthenes S. 100. 262. 448. 638. 845 Anm. 854 Anm. 894. 943. 999. 1071. Das Scheidewegdictum S. 266, 1. 283 f. 289. 292 ff. 313, 2. 330. 656. Als Urphilosoph (Eros, Chaos etc.) S. 172 Anm. 327. 362. 867 f. 872. 925. 927. Dämonologie S. 548 ff. ἔργον S. 1026. 1084.

Hippias S. 7. 430, 1. 431 f. 630 f. 691. 695. 713. 715 f. 1090—1121.

Homer bei Antisthenes passim.

Jamblichos Pythagoras S. 214. Protreptikos S. 414, 2. Darin sogen. Antiphonfragmente S. 673—704. 1109.

Ibykos S. 889.

Isokrates S. 894, gegen Antisthenes (I S. 370. 404. 441 ff. 486. 493. 504 ff. 515 f. 531, 1. 542. 544) S. 167, 1. 173, 2. 450 f. 543. 634. 645 f. 661. 681. 711. 714. 747. 829. 850 Anm. 859. 861. 885. 889. 942, von Antisthenes beeinflusst S. 398 f. 401. 681. (Pythagoras) S. 179 Anm. 209. 215; sonstige Berührung mit Antisthenes S. 257, 2. 553. 631; gegen Polykrates S. 720. 1122 f. 1126 f.

Julian S. 331 f.

Justin S. 277.

Kallimachos S. 472. 892.

Karneades S. 588.

Kebes S. 208. 228 ff. 246. 249. [Tafel des K.] S. 322—331. 338, 2.

Kleanthes S. 256. 269. 309 f. 327. 328, 2. 538. 686. 892.

Komödie, s. Aristophanes; mittlere K. S. 218. 834. 836; jüngere K. S. 894.

Krantor S. 157 ff. 173. 201. 310.

Kratinos S. 169. 218. 250.

Kritias S. 7, „sokratisch" (I S. 189. 489 ff.) S. 204, 2 (gegen Theramenes). 207, 4. 443. 645. 662. 676 f. 893. 954. 966. 1053, in Mem. I, 2 S. 707 f. 725. 915. 1053. 1126—1131. 1134.

Ktesias S. 950. 980.

Kyrenaiker s. Aristipp.

Laertius Diogenes Proömium S. 165 ff. 178 ff. 872, 1. Apophthegmen S. 630. Weisenepigramme, -briefe etc. S. 764. 790. 887.

Laktanz S. 288 ff.

Libanios Apol. Socr. S. 705. 725. 1125—1136.

Lukian S. 884. Traum des L. S. 815 ff. Prometh. s. Cauc. S. 479, 1, [Cynicus] 665 ff. Anacharsis S. 762. 769.

Lysias (I S. 481 ff.) S. 645 f. 889.

Maximus Tyrius diss. 20 Parallele z. Prodikosfabel S. 305, 2. 311 ff. 329 f. 333 ff. 528. diss. 29 f. S. 261 ff. 270. 1079. diss. 36 S. 482 ff. νόμοι S. 1115, 1.

Megariker s. Eukleides.

Menander S. 254. 472. 474. 894.

Musonios S. 376, 1. 502 f. 999. Lob d. Landbaus S. 260, 2. 266. 320, 1. 370, 2. 433, 2. 763. 773.

Neuplatoniker S. 938, 1, s. Porphyrios und Jamblichos.

Orpheus (I S. 358, 1) S. 169. 176. 210. 226. 762. 872. 878, 1. 879. 925. 936.

Orphik (I S. 150) S. 169. 174. 196, 1. 210. 214. 218 228—234. 240 f. 259. 264 ff. 282 f. 292, 2. 428 f. 467. 605. 836 f. 872. 872, 1. 879. 892. 916. 927. 929. 938, 1. 966. 1115, 1. 1130.

Panätios S. 588. 645 u. s. Stoa.

Parmenides S. 230, 1. 846 Anm. 925. Eros S. 172 Anm. 245 f. 925. 927. Zweiwegemotiv S. 292, 2. 326 f. 362.

Peripatetiker S. 147 Anm. 214. 232. 603. 752. 762. 1133 u. s. Aristoteles.

Persaios S. 737.

Phaidon (I S. 365) S. 212. 807.

Pherekydes (I S. 189, 1) S. 210. 214. 221. 762. 872.

Philemon S. 472. 474. 476, 1.

Philolaos S. 222. 228.

Philon kynische Diatribe S. 502 ff. 530. 929. 1115, 1. Parallele zur Prodikosfabel S. 311. 330. 333. 342. 381, 2. 526. 528.

Philostratos S. 128. 137, 1. **264**, 1. 305, 2. 308. **333** ff. (Prodikosfabel). 642.

Phokylides S. 886. 894. [Phokylideisches Gedicht] S. 504.

Pindar (I S. 189) z. Consolation S. 158. 162 f. 175. 541. 879. νόμος S. 270, 1. 676. **691**. **1109** f. 1114. 1135, z. Symposion 888 f. **892**. **906**. D. pindarisch gepriesene Sokrates S. **857—862**.

Plutarch passim s. besonders Alkibiades S. **725** ff. 738. 752. Perikles S. **160** Anm. **650**. 725 ff. Solon S. **865** ff. v. dec. orat. S. 638 ff. (Antiphon). de an. tranq. 20 S. 492 f. Apophth. Lac. S. **50** ff. consol. ad Apoll. S. **157** ff. **178** ff. **183**. **196**. **199**. **201**. 206, 3. de lib. educ. S. **50** ff. 414. symp. qu. S. 890. Weisengastmahl S. **762** ff. 872. 877. 935.

Polybios S. 217. 274, 1.

Polykrates (I S. 19, 1. **480** f.) S. **645** ff. **705** ff. 720. 724 f. 810. 812. 814. 817. 823. 885. 889. **902** f. **1024**. 1026. **1121—1136**.

Porphyrios S. 213 ff. 680. 938, 1.

Poseidonios S. 208. 210. **220**. 274, 1. 306. 310. 500, 1. 588. 1115, 1 u. s. Stoa.

Prodikos (I S. 147 f. 161. 351) S. **125—206**. **253—284**. 287. **296** ff. **304** ff. **307**. **330** ff. 340. 487. 499. 575. 616. 631. 634. 656. 698. 713. 827. 842 Anm. 884. 892. 915. 925. 999. 1134.

Protagoras (I S. **356** ff. 445. 548 f.) S. **159**, **2**. 287, 4. 296 f. **467—473** (Mythus). **626** f. 631. **643** f. **650** f. 656, 1. 658. **675**, **1**. **680**, **1**. 756. 816. 827. **839—851** Anm. (Erkenntnisstheorie). 895. 1132.

Pythagoras u. **Pythagoreer (kynische Pythagoristik)** S. **169**. 170, 3. 179 Anm. **208—229**. 238. 242 f. 238. 251. 275, 1. 283. 285, 3. **289—298**. 326. 339, 1. 434, 1. 449, 1. 471. 486, 8. 491, 1. 500, 1. 539. 605. 609. 628. 633. 638. 680. 737. 762. **834** ff. 838. 871. 877. 945. 997. 1132.

Quintilian S. **903**.

Seneca S. 251. 417, 2. **500**, **1** (ep. 90). 828. 1115, 1.

Sieben Weise S. 210. 225. 445. 500, 1. 757. **759—810**. 856. 870. 876 f. 979 f. 887 ff. 934. **996—1004**. 1005. **1111**. 1132; s. noch Solon u. Thales.

Silius Italicus S. **311**. **330** f.

Simmias S. 208. **223** ff. 246. 249. 324.

Simon (I S. 398, 2) S. 71. **906** f. 846 Anm.

Simonides S. 213. 458, 2. 825. 856. 865. 870. **886** ff. 892. 906.

Skolienpoesie S. **886** ff.

Solon (I S. 189) S. 210. 443. 500, 1. **762—809**. **856**. **865** f. 870 f. 879. **886** f. 893. 934. 943. 945. **998—1003**. 1111.

„Sophisten“ (I S. **366** ff. 516) S. 276. 325. 328. 372 Anm. 422. **478** ff. 484. 491. 625. **630** ff. 635 ff. **642** ff. 645. **658** ff. 677. 690. 703. 829 f. 895. 1128. 1132.

Sophokles S. **150** f. 255, 1. 271. 302 Anm. 483. 888. 1115, 1. 1116 f.

Sophron S. 893 f.

Speusipp S. 257, 1.

Stesichoros S. 889.

Stoa (I S. 134 ff.) folgt kynischer Richtung S. 181. 194, 1. 196. 198, 3. 208. 210. 229. 242. 244. 251. 256 f. 263. 272. 274, 1. 277. 279. 288. 295, 1. 306. **309** ff. 355, 1. 357. 360, 1. 376, 1. 381, 2. 382. 397 ff. 427 f. 442 ff. **467—477** (Prometheus, Teleologie). **502** ff. (Diatribe). 509 Anm. 518. 549. Psychologie: 578. 588—592. **596** f. 606. 609. **614—619**. 623. 624, 2. **625** f.—636. 691. 692, 1. 722. 738. 786. 828. 833. Erkenntnisstheorie **844** Anm. 848 Anm. 853 Anm. 863. **868**. 872. **875** ff. 878, 1. 879. 892. 910. 916. 918. 928 f. 942. 948 Anm. 1054. 1058. 1107. 1108, 1. 1113. 1115, 1. **1117** ff. u. s. einzelne Stoiker.

Stobäus, Antiphon bei St. S. **657** f. Sieben Weise S. 783. Sokrates S. 322, 1. **352**. σύγκρισις πλούτου κ. ἀρετῆς S. **814** f.

Teles S. 433, 1. 434, 1. **448**. 521, 2. 614 ff. 646, 1. **664**. 679, 1. **721** f. 905 u. s. Bion.

Tertullian S. 870.

Thales S. 169. **171** Anm. 210. 220. 273. 549. **759—810**. 833. **869—879**. 936. **1001**. 1132.

Themistius or. 13 S. **269**. **356**. or. 21 S. 350, 1. 361, 1. or. 22 S. **305**, **2**. 311 ff. 394. or. 26 S. 413 ff. or. 27 S. 330. or. 30 S. **262—266**. π. ἀρετῆς S. 309. 327. 375. 381, 1. **476** ff.

Theodor im Theätet S. **839**, 1. **849** Anm.

Theognis (I S. 363, 1) S. **351**. **353**. 530. **736**. 741. 766. 886. **890** f. 894. 1135.

Theokrit S. 275,1. 909.
Theopomp S. 268,1. 493,1. 731. 737.
Thrasymachos S. 645 f. 657. 676. 692. 885. 889.
Thukydides z. Antiphon S. 639. ἄγραφοι νόμοι S. 1115 f. 1115, 1. φιλοσοφεῖν S. 633. 659.
Timaios S. 214.

Varro S. 722. 828. 868. Hercules Socrat. S. 806. 487. Prometheus S. 475—485.

Xanthos S. 950.
Xenokrates S. 220.
Xenophanes S. 214. 638. 771. 786. 837. 868. 873 f. 893. 936.

Zenon von Elea S. 159,2.
Zenon der Stoiker S. 251. 426. 560. 589, 614. 738. 867 f. 876. 905,1. 996.

Berichtigung s. S. 1142 Anm.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.





